المنظمة العربية للترجمة

كليفورد غيرتز

تأويل الثقافات

ترجمة

د. محمد بدوي

بدعم من مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

كتب أعلام وقادة الفكر العربي والعالمي
لمتابعة الكتب التي نصورها ونرفعها لأول مرة
على الروابط التالية

اضغط هنا منتدى مكتبة الاسكندرية

صفحتي الشخصية على الفيسبوك

جديد الكتب على زاد المعرفة 1

صفحة زاد المعرفة 2

زاد المعرفة 3

زاد المعرفة 4

زاد المعرفة 5

scribd مكتبتي على

مكتبتي على مركز الخليج

أضغط هنا مكتبتي على تويتر

ومن هنا عشرات آلاف الكتب زاد المعرفة جوجل

تأويل الثقافات

مقالات مختارة

المنظمة العربية للترجمة

كليفورد غيرتز

تأويل الثقافات

مقالات مختارة

ترجمة

د. محمد بدوي

مراجعة

الأب بولس وهبة

بدعم من مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
غيرتز، كليفورد
تأويل الثقافات: مقالات مختارة/ كليفورد غيرتز؛ ترجمة محمد بدوي؛ مراجعة بولس وهبة.
879 ص. - (علوم إنسانية واجتماعية)
ببليوغرافيا: ص 841 - 864.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-0-1648-1
1. الثقافة. 2. التأويل. أ. العنوان. ب. بدوي، محمد (مترجم). ج. وهبة، بولس (مراجع). د. السلسلة.
301

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

المنظمة العربية للترجمة

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، كانون الأول (ديسمبر) 2009

المحتويات

الجزء الرابع

الجزء الخامس

مقدمة المترجم

الثقافة

موضوع هذا الكتاب هو «الثقافة»، وبتعبير أدق، الثقافة من وجهة نظر أنثروبولوجية. وكلمة «ثقافة» نسمعها كثيراً ونقرؤها كثيراً ونستعملها كثيراً في أحاديثنا، من دون أن نعير كثيراً من الانتباه لمعناها الدقيق أو نحاول تحديدها تحديداً علمياً. إنها من نوع الكلمات المطاطة، مثل «حضارة» و«معرفة» و«سلام» ـ التي كثيراً ما تستعمل لمَلْء فراغ مفهومي أو معرفي من دون الاهتمام بالدقة في الاستعمال.

وهذا ما يحدو بنا إلى أن نبدأ بالبحث عن تعريف دقيق لهذه الكلمة. يعود أصل الكلمة الإنجليزية للثقافة (Culture) إلى اللاتينية (cultura) التي تعني «التربية». وقد شاع استعمال الكلمة بدءاً من منتصف القرن التاسع عشر بمعنى تلك القدرة الإنسانية الشاملة على التعلم ونقل المعارف واستخدامها في الحياة. وأصبح مفهوم الثقافة من المفهومات المركزية التي تعالجها الأنثروبولوجيا في القرن العشرين، وكان هو في ذلك يشمل كل ظواهر حياة الإنسان خارج نطاق الوراثة البيولوجية.

في البدء تجدر الملاحظة أن «الثقافة» كما يراها معظم الباحثين، هي شيء إنساني خاص، ينفرد به الجنس البشري من دون الأجناس الأخرى، وهي تشمل السلوك والأشياء المادية التي تصاحب السلوك. والتراث يشمل اللغة والأفكار والمعتقدات والعادات والرموز والمؤسسات الاجتماعية والأدوات المادية والتقنيات والأعمال الفنية والطقوس والاحتفالات، بالإضافة إلى أشياء أخرى. والملاحظ أن استخدام التراث ومكوناته يعتمد على قدرة لا يمتلكها إلا الإنسان، وهي القدرة على التفكير المنطقي أو التجريد. ويستعمل الكثير من علماء الحقل تعبير الترميز (Symboling) للإشارة إلى تلك القدرة الذهنية الفريدة التي يمتلكها البشر، وهي القدرة على إلصاق معانٍ بالأشياء والأحداث، معانٍ لا يمكن الوصول إليها عن طريق الحواس وحدها. ولدينا مثال جيد في اللغة، فكلمة «كلب» مثلاً لا شيء مادياً يربطها بمعناها، بالحيوان الذي تشير إليه، فمعناها ليس مرتبطاً ارتباطاً عضوياً بالأصوات المنطوقة أو بالأحرف المكتوبة على ورقة. وهكذا يكون الرابط بين الكلمة ومعناها رابطاً استنسابياً اعتباطياً من إنتاج الذهن الإنساني.

ما هي الثقافة؟

من أقدم التعريفات وأشدها رسوخاً وثباتاً كان التعريف الذي قدمه إدوارد بورنيت تايلور (Edward Burnett Tylor) في بداية كتابه **الثقافة البدائية** (*Primitive Culture*) (1871) حيث عرف الثقافة بأنها «. . . تلك الوحدة الكلية المعقَّدة التي تشمل المعرفة والإيمان والفن والأخلاق والقانون والعادات، بالإضافة إلى أي قدرات وعادات أخرى يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في مجتمع». وفي كتابه **الأنثروبولوجيا** (1881) أضاف تايلور أن الثقافة، بهذا المفهوم، هي شيء لا يمتلكه الإنسان.

ومع التقدم الحاصل في علم الأنثروبولوجيا، قدم علماء آخرون تعريفاتهم الخاصة لمفهوم «الثقافة» وكانت تلك التعريفات مبنية على المكتشفات الجديدة في الأنثروبولوجيا. وتكاثرت تلك التعريفات حتى أن عالمي الأنثروبولوجيا الأميركيين أ. ل. كروبر (A. L. Kroeber) وكلايد كلوكون (Clyde Kluckhohn) أثبتا في كتابهما **الثقافة: مراجعة نقدية للمفهومات والتعريفات** (1952) 164 تعريفاً يتراوح بين «السلوك المثقف» إلى «الأفكار في العقل»، إلى «التركيب المنطقي»، إلى «آلية الدفاع النفسية»، وما إلى ذلك. إلا أن التعريف المفضل عندهما وعند كثير غيرهما من الدارسين في هذا الحقل، هو أن الثقافة «عملية تجريدية»، وبعبارة أكثر تحديداً «تجريد مستخلص من السلوك».

ويحاجج كروبر وكلوكون بأن الثقافة هي تجريد بالقول بأنه لو كانت الثقافة بنفسها سلوكاً، لكانت، بما هي كذلك، موضوعاً لعلم النفس، وبذلك استنتجا بأن «الثقافة هي تجريد مأخوذ من السلوك الملموس ولكنها ليست سلوكاً بذاتها».

وقد أدى هذا التعريف إلى إثارة تساؤلات حول حقيقة الثقافة بوصفها «مجرد تجريد»، ولا يمكن لشيء مجرد لا وجود له مادياً في العالم المشاهَد أن يكون موضوعاً لعلم وبحث: فآنية الفخار واحتفال الزفاف هما شيئان ملموسان محسوسان، وليسا تجريديين. وحاول ليزلي وايت (Leslie White) أن يقدم حلاً لهذا الإشكال في مقالته «مفهوم الثقافة» (1959) حين أكد أن القضية ليست في ما إذا كانت الثقافة شيئاً حقيقياً أو مجرداً، بل القضية كل القضية هي في السياق الذي يجري فيه التأويل العلمي، فعندما يُنظر إلى الأشياء والأحداث في سياق علاقاتها بالكائن الإنساني، فهي تؤلف السلوك؛ وعندما ينظر إليها ليس من خلال علاقاتها بالإنسان بل علاقتها بعضها

ببعض، فهي تصبح ثقافةً. وهذا هو التمييز ذاته الذي طبقه علماء اللغة على الكلمات على مدى سنين طويلة: عندما ننظر إلى الكلمات من خلال علاقتها بالإنسان، أي من حيث إنها أفعال صادرة عن فاعل، فهي تُصنَّف في خانة السلوك/ وعندما يُنْظر إليها من خلال علاقاتها ببعضها، حيث نرى المعجم والصرف والنحو وما إلى هنالك، فهي تصبح لغة، وبهذا لا تكون موضوعاً للدراسة النفسية بل للدراسة اللغوية. ومن هنا يمكننا القول إن الثقافة هي الاسم الذي يطلقه الدارسون على أنواع من الأشياء والأحداث التي تعتمد على «الترميز»، أي على النطق والكلام، والتي يُنظر إليها في سياق يتجاوز ما هو بشري.

وبما أن الثقافة، كما أسلفنا، ناجمة عن مقدرة لا يملكها إلا الإنسان، فقد برز السؤال الآتي في حقل الدراسات الثقافية: هل الفارق بين عقل الإنسان و«عقل» الحيوانات الأدنى هو فارق في النوع أم في الدرجة؟ وهذا سؤال لم يجد له جواباً حاسماً حتى اليوم.

إلا أن أحداً من القائلين بفكرة أن الفارق العقلي بين الإنسان والحيوان هو فارق في الدرجة لم يتمكن من تقديم أي إثبات على ذلك أو على أن الحيوان قادر، ولو بأدنى الدرجات، على ممارسة سلوكات يتصف بها البشر عموماً، من مثل تذكُّر الأعياد المقدسة وتصنيف الأقارب في أصناف مميزة للتمييز بين الأعمام وأبناء الأعمام مثلاً، وتحديد مفهوم زنا المحارم وتحريمه، فليس هناك مطلقاً ما يثبت أن أياً من الكائنات الحية، في ما سوى الإنسان، قادر على استيعاب مثل هذه المفهومات أو السلوكات، فكما صرح تايلور في كتابه **الأنثروبولوجيا** أن هناك «فجوة ذهنية واسعة بين أدنى البدائيين من البشر وأعلى القرود تعقيداً».

وباعتماد هذا التمييز، فإن السلوك الذي ينبغي تصنيفه إنسانياً هو السلوك المعتمد على «الترميز» وليس أي نوع آخر من السلوك من مثل السُعال أو التثاؤب أو التمطيط، التي هي سلوكات لا تميز البشر بذواتهم. ومع أننا لا نعرف سوى القليل عن العمليات العصبية التشريحية الداخلة في عملية الترميز، فإن من المنطقي الاستنتاج أن هذه العملية تحصل في الجهاز العصبي المركزي، وبخاصة في مقدم الدماغ، ونذكر هنا أن الإنسان يمتلك دماغاً كبيراً بكل المقاييس، إلا أن الآليات التفصيلية الداخلة في تلك العملية لاتزال مجهولة لدينا حتى الآن. ويعتقد بعض الدارسين أن تغيراً ما، في سُلالة ما أو في بعض السلالات، في نقطة زمنية ما في أثناء تطور الكائنات الحيوانية العليا أدى إلى ظهور القدرة على الترميز وتجليها في السلوك الظاهر. ليس هناك في ذلك مرحلة انتقالية فإما أن يكون الكائن الحي قادراً على الترميز أو لا يكون، وليس هناك حل وسط. وإننا لواجدون نموذجاً واضحاً لذلك في حياة هيلين كيلر؛ عندما حصلت كيلر على القدرة على الانعتاق من عزلتها التي كانت مفروضة عليها بسبب العمى والصمم، بمساعدة معلمتها آن سوليفان، وتمكنت من إقامة الاتصال مع عالم المعاني والقيم الإنسانية، كان التحول في عقلها فورياً وليس بالتدريج.

ولكن إن كانت الجوانب العصبية التشريحية في عمليات الترميز في حكم المجهول بالنسبة إلينا، فإن هناك الكثير مما نعرفه عن تطور العقل أو عمليات التفكر.

يُنظر إلى تطور إعمال الفكر على أنه يمر بمراحل أربع؛ كلها تهدف إلى تحسين نوعية حياة الإنسان وحمايتها. المرحلة **الأولى** هي مرحلة المُنْعَكَس البسيط، حيث يتحدد السلوك عن طريق المميزات الجِبلية في الكائن المستجيب والمثير العارض، كما يحصل عند

إغماض العين عند التعرض للضوء الساطع. المرحلة **الثانية** هي مرحلة المنعكس الشَرْطي حيث تأتي الاستجابة من قبل الكائن المستجيب ليس وفقاً لخصائص جبلية وإنما وفقاً لمعانٍ يكون المثير قد اكتسبها بالنسبة إلى الكائن على أثر تجربةٍ ما، كما في استجابة الكلب لصوت الجرس في تجربة بافلوف. **الثالثة** هي مرحلة استعمال الأدوات لتحقيق غايات معينة، كما نرى في استعمال الشمبانزي للعصا لضَرْب عناقيد الموز للحصول على الثمرة، فهنا تكون استجابة الشمبانزي محكومة بعناصر داخلة في طبيعة عناصر العملية (العصا، الموزة، وبنيته العصبية ـ الحركية ـ العضلية). إلا أننا نلحظ هنا دخول عنصر جديد في العملية هو ممارسة الكائن لقَدْر من السيطرة على العالم الخارجي. أما المرحلة **الرابعة** فهي المرحلة الرمزية حيث يتحدد السلوك عن طريق الاستجابة لمعانٍ غير داخلة في طبيعة عناصر العملية وإنما ترمز إليها استنسابياً. ويُلاحظ في تطور هذه المراحل ازدياد مقدار أثر الرمزية في كل مرحلة عن سابقتها، حيث يأخذ الشيء أو الحدث معنى غير معناه المباشر وإن كان مرتبطاً به. وبهذه العملية يستطيع الكائن استبصار أشياء غير مباشرة بربطها بإشارات غير منظورة مباشرة، ما يعزز قدرته على استجلاب المنافع ودرء المضار.

ويُلاحظ أنه بينما يبقى الكائن في المرحلتين الأوليين تحت رحمة العالم الخارجي بالكامل في استجابته للميزات، فإنه في المرحلة الثالثة يأخذ بممارسة قَدْر من السيطرة على هذا العالم عن طريق الأدوات (كالعصا في حالة القرد الموصوفة أعلاه). وبما أن مراحل عملية إعمال الفكر هي تراكمية بطبعها بحيث يفيد الكائن من الخبرات التي اكتسبها في مرحلة ما ليضيفها إلى المرحلة اللاحقة، فإن المرحلة الرابعة تشهد تطوراً مبنياً على التجريد الذي تم التوصل

إليه في المراحل السابقة، وهي بذلك تؤدي إلى المزيد من السيطرة على البيئة والمزيد من التحرر من القيود المادية التي تفرضها تلك البيئة.

وهكذا يُمكن أن يُنظر إلى هذا التطور على أنه انتقال متدرج من حالة الغريزية (حيث تكون استجابات الكائن محكومة بخصائصه الجِبلّية) إلى حالة من التنوع والحرية في اختيار السلوك الذي يُرى مناسباً، وتكون هذه الحالة قابلة للنقل للآخرين بالتعلم والتعليم من فرد إلى آخر ومن جيل إلى آخر. ويكون تراكم ذلك كله نظام جوهره المعاني التي لا تُدرَك بالحواس وحدها. وهذا النظام هو ما ندعوه بالثقافة. وهكذا تكون الثقافة عبارة عن عالم يصنعه الإنسان، وتمكنه من صنعه القدرةُ على الترميز، على إلحاق معانٍ غير مباشرة تجريدية، بالأشياء والأحداث.

وتكتسب الثقافة حياة واستمرارية خاصتين بها، وهي تتطور على نحو ليس بالمستطاع تفسيره بشكل مُرضٍ، بحيث يصبح وجوده، بما يحمل من لغة ومعتقدات وأدوات وأعراف، . . . إلخ، خارجاً عن نطاق إرادة الفرد بذاته. وهو بذلك يخدم في حماية حياة المرء وتحسين نوعيتها.

ثم إن كل مجموعة من الناس (قبيلة، أمة) تطور أنظمتها الخاصة من ضمن ما يمكن تسميته بـ «ثقافتها الخاصة»، التي تشترك فيها مع مجموعات أخرى ببعض الخصائص وتنفرد فيها بخصائص أخرى. ومن وجهة بنيوية، يمكن أن ندعو الثقافة العامة بالـ **Langue** (الخصائص العامة التي تميز التراث بشكل عام) بينما تكون الثقافة الفردية للمجموعات بمثابة الـ Parole (الخصائص الخاصة التي تميز كل ثقافة بذاتها). والذي يحكم هذه الدراسة (التي يمكن أن ندعوها بالاجتماعية التراثية (Sociocultural)) هو النظر إلى المتغيرات في الثقافات المختلفة من المحيط المادي المباشر والموارد المتاحة

ودرجة التطور في الاستعمال اللغوي وصنع الأدوات وما إلى هنالك.

وللثقافة في حياة الإنسان الفرد أثر لا يمكن تحديد مداه بدقة ولا يمكن أن يُنكر، فالطفل يدخل العالم من دون فكرة مسبقة ومن دون ثقافة. وتتشكل شخصيته وسلوكاته ومواقفه وقيمه ومعتقداته بالثقافة التي تحيط به من كل جانب. إن سيطرة الثقافة على المرء تبلغ من القوة حداً يجعله ينصاع لأوامره ونواهيه حتى في ما يعاكس نوازعه الفطرية، فنجد الشاب، مثلاً يضبط نازع الجنس لديه حتى يتزوج، ونجد المرء يمتنع عن تناول الطعام على الرغم من حاجته إليه ومع توفره، لدواعٍ تفرضها الثقافة، كالأطعمة التي تُعتبر محرمة في ثقافة معينة. كما يمكن أن يدفع الأثر الثقافي المرء حتى إلى الانتحار وإنهاء حياته (بما يناقض غريزة بقاء الذات) هرباً من العار أو الخزي مثلاً. وهكذا نجد أن الثقافة تمارس أثراً قوياً في حياة المرء يفوق في شدته وحِدته حتى النوازع الفطرية.

وهذا ما حدا بالكثير من الباحثين إلى النظر في التأثير الذي تمارسه العوامل البيولوجية (الخاصة بالفرد) والعوامل الثقافية (الآتية من المجتمع والمحيط الثقافي) في تشكيل الشخصية الإنسانية، فلا شك في أن كلا هذين العاملين (بتفاعلهما) يؤدي دوره في تشكيل تلك الشخصية وتطورها. ويستحيل في الواقع عملياً فصل وتحديد أثر كل من العاملين عن أثر الآخر، فلو كان العامل الثقافي مثلاً هو المُعْتَبر «الثابت»، فيكون «المتغير» هو العامل البيولوجي في الفرد بجوانبه العصبية والعضلية والغُددية وأثرها في الإنسان. وهكذا يجد الدارس للثقافة والشخصية نفسه مدفوعاً إلى أن يأخذ بعين الاعتبار ما يمكن تسميته بـ «الشخصية النموذجية» التي يراها سائدة في مجتمع ما أو ثقافة ما (الشخصية الأوروبية، الشخصية الأميركية، . . . إلخ)، على الرُغم من مقدار التعميم في هكذا ممارسة.

ومع نشوء الاستعمار الأوروبي وانتشاره واحتكاك الأوروبيين بشعوب البلاد الأصلية وقبائلها، نشأت نزعة سُميت في ما بعد بـ «التمحور الثقافي العرقي» أو التعصب العرقي (Ethnocentrism)، حيث أخذ الرجل الأبيض ينظرِ إلى الشعوب الأخرى ذات الثقافات المختلفة عن تراثه على أنها متخلفة أو همجية. ولم يكن الأوروبي الأبيض قادراً على تصور وجود حضارة حقيقية خارج حضارته أو على تصور فكرة أن يكون هناك «آخر» مختلف عنه مساوٍ له في الإنسانية. إلا أن الوضع تغير مع تنامي المعرفة بالثقافات الأخرى والنظرة إلى أن الشعوب ذات الثقافات المختلفة تعيش بحسب قوانينها الخاصة المستقاة من بيئتها الخاصة، وهذا ما أدى إلى نشوء النظرة المعروفة باسم «النسبية الثقافية». وتقضي هذه النظرة بعدم جواز إصدار الأحكام على التراثات المختلفة وتصنيفها على أنها «أسمى» أو «أدنى» من غيرها على سُلَّم ثقافي مفترض، فمثلاً توصل عدد من علماء الأنثروبولوجيا إلى عدم جواز الحكم على جانب تراثي معيَّن (مثل النَّسَب الأبوي مقابل النسب الأمومي أو الزواج التعددي مقابل الزواج الأحادي) بأنه في ثقافة ما أدنى أو أعلى منه في ثقافة أخرى.

وبينما لا يمكن الحكم علمياً ومنهجياً على ثقافة ما بأنها أفضل أو أسوأ من غيرها في المطلق أو بالنسبة إلى قيم وأخلاقيات عامة لا يمكن قياسها علمياً، فإن هناك مقاييس علمية تتيح إجراء مثل هذه التقويمات. والمقياس الأسمى في هذا المجال هو أن وظيفة ثقافة هي جعل حياة الإنسان أكثر أمناً وأكثر قابلية للاستمرار. وحين تُظهر ثقافة ما بأن لديها القابلية لتحقيق هذه الأهداف، فيمكن تصنيفها بأنها «أعلى» من ثقافة غيرها التي لا تملك هذه القابلية أو تملكها بدرجة أقل، فالزراعة مثلاً هي وسيلة أفضل لتأمين القوت من الصيد،

واستعمال الأدوات وتسخير الحيوانات وتسخير الطاقات الطبيعية. كل ذلك يؤدي إلى تحسين نوعية حياة الإنسان وتحريره للالتفات إلى أعمال أخرى. وكذلك فإن الثقافة التي تمتلك من الوسائل الطبية ما يمكنه من علاج الأمراض تكون «أعلى» من الثقافة التي لا تمتلك هذه الوسائل. وهذا ما يمكن قياس نتيجته بدراسة نسب الوفيات في المجتمع. إلا أنه من غير المقبول القول إن الأفراد في شعبٍ ما ذي ثقافة متقدمة في هذه المقاييس هم أسعد من الأفراد في شعب ذي ثقافة متأخرة فيها، أو إنهم أعلى في سُلَّم الكرامة الإنسانية، فالسعادة والكرامة هما في القيم التي لا تقبل القياس بهذا المعيار.

وكان تأثير البيئة الطبيعية على الثقافة مدار بحث موسّع بين الدارسين في حقول الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع. وبينما كان الرأي في السابق بأن البيئة الطبيعية تحدد مميزات الثقافة بالمطلق، أصبح الدارسون اليوم يميلون إلى أنها تؤثر تأثيراً كبيراً في ذلك ولكنها ليست العامل الوحيد المحدِّد فيها.

ويضاف إلى ذلك خاصية مميزة تمتلكها الثقافة وهي قابلية الانتشار. وقد لوحظ أن «الثقافة مُعْدية»، بمعنى أن العقائد والعادات والأدوات وحتى الحكايات الشعبية وأدوات الزينة، كلها قابلة للانتقال من ثقافة إلى أخرى ومن شعب إلى آخر ومن منطقة إلى أخرى، وخاصة عندما يرى الشعب المتلقي مصلحة له في تقليد جوانب ثقافية من شعب آخر قد يراها موفية بأغراضه أكثر من جوانبه الخاصة. وقد حدث هذا الانتشار مرات عديدة في التاريخ حتى في ظروف طبيعية صعبة مع وجود حوائل طبيعية (كالأنهار أو الجبال) بين الشعوب، وقد أثبتت أعمال الحفر الآثارية انتقال العنبر من منطقة البلطيق إلى شواطئ البحر الأبيض المتوسط وانتقال قطع النقود من منطقة الشرق الأوسط إلى شمال أوروبا. يضاف إلى ذلك انتقال أنواع

من الزراعات كالتبغ والذرة والبن والبطاطا عبر المناطق والتراثات المختلفة.

ولكن بينما نرى الانتشار الثقافي يحدث بين متساويين في القوة السياسية أو العسكرية أو بين متوازيين في مستوى التقدم الثقافي، فإن له اسماً آخر عندما يجري بين طرفين تفصل بينهما هوة واسعة في هذا المجال: الغزو الثقافي (Acculturation). وهنا يُلاحظ، كما في حالات الاستعمار الحديث، أن ثقافة الطرف الأقوى تُفْرض على الشعوب الأقل تطوراً، كما حصل في بلدان أفريقيا وأميركا اللاتينية وسواهما. ولكن يُلاحظ هنا أنه حتى في مثل هذه الحالات، تتسرب من الشعوب المقهورة عناصر ثقافية تتخلل ثقافة الشعوب القاهرة، وهذا يشمل أنواع الزراعات وحتى المفردات والموسيقى والألعاب وغيرها.

وكانت من أكبر المشاكل التي واجهت علماء الأعراق في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات العشرين مسألة تفسير التشابه في جوانب ثقافية بين شعوب تفصل بينها مسافات بعيدة: وكانت حالة الأهرام وعبادة الشمس في مصر الفرعونية من جهة وفي أميركا الجنوبية والوسطى من جهة أخرى إحدى هذه الحالات. وكان السؤال الذي يطرح نفسه هو هل أن هذه الممارسات نشأت مستقلة في كلٍّ من هذه المناطق أم أنها نشأت في مصر وانتقلت من هناك إلى القارة الأميركية؟ وكان الأنثروبولوجيون الكلاسيكيون، من أمثال إ. ب. تايلور ولويس هـ. مورغان (Lewis H. Morgan)، الذين يقولون بوحدة الجنس البشري وتطوريته، يعبرون عن يقينهم بأن عقل الإنسان مركَّب بالطريقة ذاتها في كل الأمكنة، ولذلك فإن الإنسان في كل مكان يفكر بالطريقة ذاتها ويطور ثقافته في خطوط متشابهة. وفي الجانب الآخر، كان المؤمنون بنظرية انتشار الثقافة، من أمثال

فريتز غرايبنر (Fritz Graebner) وإليوت سميث (Elliott Smith)، يعلنون بأن الإنسان بطبيعته لا يتمتع بالإبداع، وأن الجوانب الثقافية، عندما ينشئها شعب ما، تميل إلى الانتقال إلى الشعوب الأخرى والانتشار. وتبقى هذه القضية غير محسومة حتى اليوم بغياب أي إثبات قاطع؛ إلا أن الموقف السائد اليوم، والذي يمكن وصفه بالموقف التوفيقي، هو دراسة كل حالة على حدة والحكم عليها بحسب الظروف المحيطة وعدم القطع بشكل شمولي في هذه المسألة. ويميل الباحثون اليوم، في ما يتعلق بقضية الأهرام، إلى نظرية الأصل المستقل، فالأهرام الأميركية تختلف عن الأهرام المصرية في جوانب مهمة منها: إن الأهرام المصرية مبنية من الحجارة كليةً وقد استُعملت مقابر للملوك والعظماء، بينما الأهرام الأميركية كانت مبنية من التراب ومغطاة بشرائح من الحجارة وكانت تستعمل أماكن للعبادة، وفي الجانب الآخر، يُعتقد أن «القوس والنشّاب» جرى اختراعه في مكان واحد ثم انتشر منه إلى الأماكن الأخرى. وكمثال ثالث، يُظن اليوم بأن إشعال النار لم يكن ذا أصل واحد، بل إنه تم في أماكن مختلفة بشكل مستقل وبوسائل مستقلة.

ليس هناك ريب في أن أشكال الثقافة تعرضت للتطور. ولنأخذ مثالاً على ذلك «الكتابة»، فقد نشأت أول ما نشأت، بشكل صور وتقدمت إلى الكتابة المقطعية (الهيروغليفية) ثم وصلت إلى الأبجدية. وكذلك تطورت أشكال تنظيم الجماعات البشرية، من نموذج العائلة إلى العشائر والأفخاذ فالقبائل. وكذلك وُجد أن هناك تطوراً مرَّت به القبائل من العصر الحجري إلى العصر البرونزي إلى العصر الحديدي (مع أن بعض القبائل يبدو أنها عبرت من الأول إلى الثالث من دون المرور بالثاني). ولدينا مثال آخر عن ذلك في الكتابة حيث يبدو أن بعض الشعوب اكتسبت الكتابة الأبجدية من دون المرور بالصورية أو

المقطعية أو كليهما (وربما كان ذلك بسبب التأثر بشعوب أخرى).

مقاربات في دراسة الثقافة

كما رأينا، يُنظر إلى التراث تقليدياً على أنه كلٌّ متكامل معقَّد، إلا أن البحث الأنثروبولوجي يجزئ الثقافة إلى وحدات، إلى «ملامح» جزئية، بهدف تسهيل الدراسة، فكما أن الذرّة تُعتبر الوحدة الأساسية للمادة، والخلية تعتبر الوحدة الأساسية للحياة، فكذلك يُعتبر «المُلمَّح» الثقافي الوحدة الأساسية في الثقافة. وقد يكون هذا المُلمَّح شيئاً مادياً (سكين) أو طريقة في العمل (حياكة) أو معتقد (الأشباح) أو موقفاً اجتماعياً (تحريم الزنى أو زواج الأقارب). إلا أن هذه الملامح تتحد وتتفاعل في ما بينها ضمن الثقافة لتنتج كلاً متكاملاً.

وقد تتخذ المقاربة منهجاً جغرافياً مناطقياً حيث يجمِّع الباحث الأنثروبولوجي الثقافة أو الملامح الثقافية التي تنتمي إلى منطقة جغرافية معينة تحت سلة واحدة. وذلك ما فعله مثلاً الأنثروبولوجي الأميركي كلارك ويسلر (Clark Wissler) في كتابيه **الهندي الأميركي** (1917) و**الإنسان والثقافة** (1923)، حيث قسم ثقافات الهنود الأميركيين، بما كانت في أواخر القرن التاسع عشر، إلى مناطق تراثية جغرافية: منطقة الكاريبو في شمال كندا؛ والساحل الشمالي الغربي، وكانت تتميز باستعمال سمك السامون وخشب الأرز؛ ومنطقة السهول الكبرى، حيث كانت القبائل تصطاد الجاموس البري بواسطة الخيول؛ ومنطقة البويبلو (المستوطنات)؛ وما إلى ذلك.

وبالنظر إلى العلاقة بين الثقافة والمحيط ينشأ مفهوم نوع الثقافة، مثل الثقافة الصيدية والثقافة الرعائية والزراعية، . . . إلخ. كما إن هناك، وإن بدرجة أقل في الشيوع، الثقافة التجارية أو الثقافة الصناعية. إلا أن من الملاحظ أنه مهما كان نوع الثقافة، فإن الثقافات

كلها تشترك في «نمط ثقافي كوني شامل»، على حد ما لاحظ كلارك ويسلر، يشتمل على مناحي اللغة والفن والتنظيم الاجتماعي والدين والتقنية وما إلى هنالك.

وكما أسلفنا بأن الكتاب هو بحث في الثقافة من وجهة أنثروبولوجية، ولذلك سيكون الجزء الآتي من هذه المقدمة بحثاً في الأنثروبولوجيا: تعريفها، أهم مدارسها، أعلامها وما إلى هنالك.

الأنثروبولوجيا

تدرس الأنثروبولوجيا نشأة الإنسان وتطوره وتميزه من المجموعات الحيوانية، وتقسم الجماعات الإنسانية إلى سلالات وفق أسس بيولوجية، وتدرس ثقافة الإنسان ونشاطه. وتركز الأنثروبولوجيا على دراسة المجتمعات البدائية والإنسان البدائي من حيث هو جزء من الطبيعة وتبين صلته بها، وتشرح الأجناس والسلالات المختلفة من حيث خصائصها ومميزاتها ونموها الفكري وتطورها الفيزيائي والاجتماعي والتراثي، بما في ذلك الميثولوجيا (الأساطير) والفولكلور (الفن الشعبي).

الأنثروبولوجيا (من اليونانية: أنثروبوس = إنسان + لوجيا = علم)، أو علم الإنسان، علم حديث نسبياً، انبثق من رحم الفلسفة المتزاوجة مع البيولوجيا (علم الأحياء) بُعيد ما سُمي بالثورة الداروينية في منتصف القرن التاسع عشر، في الوقت نفسه تقريباً مع «توأمه» علم النفس.

الأنثروبولوجيا في التاريخ: عرض موجز

طبعاً لم تبدأ دراسة النفس الإنسانية ومحاولات فهم ما يجول في عقل الإنسان مع فرويد في أواخر القرن التاسع عشر، بل كانت

هناك عبر التاريخ ومضات تنبئ بأن كبار المفكرين والأدباء كانوا يتمتعون بفهم عميق (وإن لم يكن منهجياً) لتحركات النفس الإنسانية في أحوال صحتها كما في أحوال اعتلالها، ولا يتسع المقام لإيراد الأمثلة هنا. وعلى نحو مماثل، لم تبدأ دراسة المجتمعات والسلالات البشرية مع انبثاق علم الأنثروبولوجيا علماً منهجياً في حوالى ذلك الزمن، بل كانت هناك محاولات جادة منذ أقدم الأزمان لدراسة عادات الشعوب المختلفة. وقد يكون هيرودوتس (Herodotus) (أبو التاريخ) (484 ـ 420 ق.م) من أوائل الذين تناولوا دراسة كهذه في «تاريخه». كان هيرودوتس من الرحّالة الأوائل وقد سافر في مناطق واسعة شملت أجزاءً من أراضي الإمبراطورية الفارسية ومصر وليبيا وبابل وفي أراضي الإمبراطورية البيزنطية وتراقيا ومقدونيا، كما ارتحل شمالاً متجاوزاً نهر الدانوب إلى شواطئ البحر الأسود. ويحتوي «تاريخ» هيرودوتس فصولاً مطوَّلة في وصف المجتمعات والتراكيب الاجتماعية في الشعوب المكوِّنة للإمبراطورية الفارسية على وجه الخصوص. وقد نجح هيرودوتس بفضل عينه الثاقبة المدرَّبة على التقاط التفاصيل واهتمامه بلا كلل بشؤون الناس الذين يضعهم تحت مجهر دراسته وبفضل خبرته الجغرافية، في إعطاء صورة واضحة عن المجتمعات التي درسها.

كما قام الخطيب والكاتب الروماني تاسيتوس (Tacitus) (56 ق.م ـ 120 م) بعمل مشابه في دراسته للقبائل الجرمانية والسلتية في كتابه **جرمانيا** وفي دراسته لتاريخ الإمبراطورية الرومانية في كتابيه **التواريخ** و**الحوليات** التي درست في ما درست فترة الاحتلال الروماني لبريطانيا.

أما ماركو بولو (Marco Polo) الرَّحالة الإيطالي (من مدينة البندقية) (1254 ـ 1324)، فقد دوَّن مشاهداته في الأراضي الآسيوية

التي زارها بدءاً من إيران ووصولاً إلى الصين، في كتابه الشهير **المليون**، الذي أراده بولو «وصفاً للعالم» وليس روايةً لتجاربه الشخصية. ويثبت ذلك أن الكتاب نادراً ما يذكر تفاصيل رحلاته والمسافات التي قطعها وتجاربه الشخصية، بل يركِّز على وصف بانورامي، منهجي نوعاً ما، للأمكنة التي زارها هو وأقرباؤه من وجهة موضوعية غير ذاتية. وهذا ما فعله في تناوله لبلاد ما بين النهرين ولقلاع فرقة الحشاشين وسمرقند واليابان والهند وأثيوبيا ومدغشقر.

ويُعتبر أبو الريحان البيروني (973 م ـ 1048 م) من أبرز العلماء والمفكرين الموسوعيين في الحضارة الإسلامية، وهو الفارسي الأصل الذي كتب بالعربية وكان يتقن الفارسية والتركية والعبرانية والسريانية والسنسكريتية. وقد قام في أواخر العقد الثاني من القرن الحادي عشر برحلة في بلاد الهند ودوَّن مشاهداته في دراسة شاملة لتراث شعوب شبه القارة الهندية في كتابه **تاريخ الهند**، بأسلوب موضوعي غير منحاز. وللقيام بذلك، راقب البيروني حياة الناس اليومية وتعلم لغتهم ودرس نصوصهم. وقد شملت ملاحظاته ودراساته أديان شعوب الشرق الأوسط وحوض البحر الأبيض المتوسط وتراثاتها بالإضافة إلى جنوب آسيا.

وقد استمر التقليد الذي أطلقه البيروني في الدراسة المنهجية العلمية لحياة الشعوب في العالم الإسلامي حتى وصل إلى ابن خلدون في القرن الرابع عشر.

ويحتل ابن خلدون المركز الأرفع في علم التاريخ العربي في زمنه، وقد احتوت «مقدمته» الشهيرة فلسفة منهجية متكاملة للتاريخ، قال فيها المؤرخ الإنجليزي أرنولد توينبي في القرن العشرين إنها «من دون شك أعظم ما كُتب في هذا الحقل في كل الأزمنة وكل الأمكنة». ومن أبرز المواضيع التي تناولها ابن خلدون ما سمّاه «علم

العمران» وهو ما يمكن تسميته اليوم بـ «علم الثقافة» والذي عرّفه بأنه يتناول «المجتمع البشري ومشاكله والتحولات الاجتماعية التي تتوالى في طبيعة المجتمع». ويعالج ابن خلدون في الكتاب الأول من **المقدمة** موضوع علم الاجتماع العام، بينما يتناول في الكتابين الثاني والثالث علم الاجتماع السياسي، وفي الكتاب الرابع علم الاجتماع المديني وفي الكتاب الخامس علم الاجتماع الاقتصادي، ويتناول في الكتاب السادس علم اجتماع المعرفة. ويجمع ذلك كله في وحدة عضويةٍ مفهومُ ابن خلدون عن «العصبية» التي تجمع أفراد قبيلة ما أو سلالة أو شعب في علاقة متينة توصلهم إلى السيادة، ويؤدي بهم وهنها أو فقدانها إلى فقدان تلك السيادة. وفي كل ذلك يبدي ابن خلدون معرفة شاملة ونظرة عميقة في الشؤون والمتغيرات الاجتماعية على نحو غير مسبوق ـ حتى عند فلاسفة الإغريق الكبار ـ وندر أن نجد له مثيلاً عند العلماء اللاحقين.

بالعودة إلى الغرب، نلاحظ أن أسس الأنثروبولوجيا توجد في «عصر التنوير» حيث جرت محاولات منهجية لدراسة السلوك الإنساني، وهي انطلقت من علم التاريخ الطبيعي مع علماء مثل الفرنسي جورج ـ لوي دو بوفون (1707 ـ 1788)، وكان التركيز في القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر ومعظم القرن العشرين ينصب على دراسة الشعوب البدائية، في ما كان معظم المنظِّرين الأوروبيين في القرن التاسع عشر يرون في المجتمعات غير الأوروبية نوافذ على ماضي الإنسان في المرحلة ما قبل الصناعية. وبعبارة أخرى، كان التركيز على الشعوب غير الغربية، ولكن ذلك تغير مع الجزء الأخير من القرن العشرين حيث أخذ التركيز يتحول إلى مواضيع غربية مع محاولة تشريح النظام الطبقي والتوزع المناطقي والعرقي ضمن المجتمعات الغربية.

واللافت في ذلك هو أن الأنثروبولوجيا في الدول الاستعمارية (بريطانيا وفرنسا أساساً) نحت منحى مقارناً بين الثقافات البدائية والتراكيب الاجتماعية الغربية. أما في دول أوروبا الوسطى، فقد كان التركيز ينصبُّ أساساً على قضايا اللغة والفولكور في المجتمعات البدائية.

الأنثروبولوجيا في بريطانيا

يُعتبر إدوارد بورنيت تايلور (E. B. Tylor) (1832 ـ 1917) من الرواد السابقين في الأنثروبولوجيا التراثية، التي كانت سائدة في بريطانيا، بل المؤسس لها. وقد كان لكتابه الأبرز **الثقافة البدائية** (*Primitive Culture*) (1871)، الذي تظهر فيه آثار نظرية داروين في النشوء والارتقاء البيولوجي، أثر كبير في تطوير النظرية القائلة بالعلاقة الارتقائية من الثقافات البدائية إلى الحديثة. وفي ذلك الكتاب قدم تايلور تعريفاً للثقافة مازال مقبولاً ومستعملاً إلى حد كبير في حقل الأنثروبولوجيا إلى يومنا هذا: «... تلك الوحدة الكلية المعقَّدة التي تشمل المعرفة والإيمان والفن والأخلاق والقانون والعادات، بالإضافة إلى أي قدرات وعادات أخرى يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في مجتمع»[1].

ونظر تايلور في أصول المشاعر الدينية عند البشر مفترضاً أن الأحيائية (Animism) هي أولى عوامل هذه المشاعر، ولاحظ أن في «الدين» عدة مكونات، معتبراً أهمها الإيمان بكائنات غيبية في مقابل الإيمان بالنظم الأخلاقية والنظرة الكونية. وقد استقى تايلور معظم مادته من قراءاته ومطالعاته الخاصة ولم يؤدّ العمل الميداني دوراً

(1) E. B. Tylor, *Primitive Culture* (London: John Murray, 1871).

كبيراً في عمله الأنثروبولوجي باستثناء رحلة قام بها إلى المكسيك تضمنت عملاً ميدانياً تحت توجيه عالم الآثار والأركيولوجيا هنري كريستي (Henry Christy) الذي كان قد التقاه في كوبا. وقد قادت تايلور مطالعاته ومكتشفاته إلى نوع من التبشير بوحدة الجنس البشري وتطوره من البدائية إلى الحضارة، مع تلميحات متناثرة بتفوق الإنسان الإنجليزي في إطلاقه الأحكام على ثقافات الشعوب الأخرى. وكان كتابه الأخير **الأنثروبولوجيا، مقدمة في دراسة الإنسان والحضارة** (*Anthropology: an Introduction to the Study of Man and Civilization*) (1881) بمثابة ملخص لكل المعلومات التي كانت معروفة في الحقل في أواخر القرن التاسع عشر.

ويشبه موقف تايلور حول وحدة الجنس البشري وتطور أنماط تفكيره ما جاء به جيمس جورج فرايزر (James George Frazer) (1854 ـ 1941) في كتابه **الغصن الذهبي: دراسة في مقارنة الأديان** (*The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*) (1811 ـ 1815، 12 مجلداً). وكانت الفكرة الرئيسية في ذلك الكتاب تطور الفكر الإنساني من النمط السحري إلى النمط الديني فالنمط العلمي في التفكير. ومع أن الفكرة لم تكن مرضية تماماً في حقل الدراسات الأنثروبولوجية، فإن المعلومات التي جاء بها فرايزر في ذلك الكتاب حول ممارسات الإنسان البدائي السحرية ثم الدينية (حيث حاول الإنسان في الأولى السيطرة على مجريات الحياة بواسطة تقنية تعتمد على تفكير مغلوط وحاول في الأخرى الاستعانة بالقوى الغيبية التي تصور وجودها في ذلك). وكان من إسهامات فرايزر في هذا المجال فكرة الملك الإله التي كانت تقوم على أن صحة المجتمع تعتمد على صحة الملك ـ الإله، وعلى ضرورة قتل الملك حين تعتل صحته ليحل محله آخر يتمتع بالصحة والحيوية اللازمين للمحافظة على

صحة المجتمع. ومع أن فرايزر لم يقم بأي رحلة أو عمل ميداني، فإنه كان يستقي معلوماته، من الرحّالة والمبشرين الذين كانوا ناشطين في مناطق يسود فيها الفكر البدائي.

في بريطانيا أيضاً، وفي بدايات القرن العشرين قامت مجموعة من الأنثروبولوجيين الشباب بدراسة مجتمعات معاصرة من خلال رحلات ميدانية طويلة الأمد مع تركيز الاهتمام على تحليل متزامن (Synchronic) لتلك المجتمعات، وليس على تحليل تاريخي تطوري (Diachronic). ونذكر هنا البعثة التي نظمتها جامعة كامبردج في 1898 إلى مضائق توريس (Torres) (بين غينيا الجديدة وأستراليا)، التي كان من أبرز أعضائها وليام هالس ريفرز (W. H. Rivers) (1864 ـ 1922)، حيث قام فيها باختبارات على أفراد من الشعب الميلانيزي هناك. وفي أوائل القرن العشرين قام ريفرز نفسه برحلة ميدانية في جنوب الهند حيث درس أنماط حياة شعب التودا هناك. وضمّن ريفرز ملاحظاته في تلك الرحلة كتابه **شعب التودا** (*The Todas*) الصادر عام 1906، كما دون الاستنتاجات التي توصل إليها في رحلاته الميلانيزية في كتابه **تاريخ المجتمع الميلانيزي** (*History of Melanesian Society*) (1914).

ونجد في برونيسلاف مالينوفسكي (Bronislaw Malinovsky) واحداً من أهم وأبرز الأنثروبولوجيين في القرن العشرين، ويعتبره الكثيرون مؤسس الأنثروبولوجيا الاجتماعية، ويرتبط اسمه بالدراسات الميدانية الواسعة التي أجراها في شعوب أوقيانيا. افتتن مالينوفسكي منذ صباه بكتاب فرايزر **الغصن الذهبي** فتحول عن اختصاصه الأكاديمي الأصيل في الفلسفة والفيزياء والرياضيات إلى الاهتمام بالأنثروبولوجيا. اهتم بدايةً بالنصوص المرتبطة بسكان أستراليا الأصليين ثم توجه في 1914 إلى غينيا الجديدة للقيام بأبحاث ميدانية مباشرة، حيث درس حياة قبائل المايلو وكتب عنها. ثم توجه

إلى جزر تروبرياند حيث أمضى أوقاتاً طويلة بين عامي 1915 و1916 ثم 1917 و1918 وأقام في خيمة مع سكان البلاد يتكلم لغتهم بطلاقة ويسجل ملاحظاته ويجري مقابلات منهجية ويراقب تفاعلات السكان مع أحداث الحياة اليومية، ما مكّنه من تقديم صورة حركية حيوية عن مؤسساتهم الاجتماعية مع التمييز بين المثل الاجتماعية العليا والسلوك الفعلي. وتركزت ملاحظات مالينوفسكي على نواحٍ متعددة من حياة السكان منها: الاحتفالات، والزراعة والاقتصاد، والجنس والزواج والحياة العائلية، وعلى القانون البدائي والعادات، وعلى السحر والخرافة؛ الأمر الذي مكّنه في ما بعد من تقديم استنتاجات تنظيرية أسهمت في تطوير الأنثروبولوجيا الاجتماعية.

وفي مجال النظرية الأنثروبولوجية، رفض مالينوفسكي الممارسات التجريدية التي كانت شائعة في المدارس الأنثروبولوجية الفرنسية والأوروبية عموماً ـ رغم اعترافه بأثر إميل دوركهايم ومارسيل موس، مفضلاً مقاربة مختلفة تركز على الفرد، وهو يشرح «نظريته الوظيفية» بالقول إنها «تركز... على المبدأ القائل بأنه في أي نوع من الحضارات، يكون لكل عادة، أو شيء مادي، أو فكرة أو إيمان، وظيفة حيوية ما ومهمة ما، وهي تمثل جزءاً لا يُستغنى عنه من ضمن جسم كلي فاعل». ولا يستطيع خبير الأنثروبولوجيا أن يصل إلى فهم حقيقي للثقافة إلا من خلال فهم عميق لهذه الوظائف والعلاقات البينية.

وفي كتابه المشهور **ملاحو غربي المحيط الهادئ**[2] (*Argonauts of the Western Pacific*) (1922)، يصر مالينوفسكي على أن عمل

(2) كان الكتاب نتيجة أبحاث مالينوفسكي في أوساط شعب التروبرياند، شمال شرقي بابوا غينيا الجديدة. وهو الكتاب الأول في ثلاثية حول هذا الشعب. والكتابان الآخران =

الباحث الأنثروبولوجي يجب أن يتسم بالمراقبة التشاركية وأن هدفه هو «الوصول إلى فهم لوجهة نظر سكان البلاد الأصليين، وعلاقتهم بحياتهم، وإدراك رؤيتهم هم لعالمهم هم».

وفي الثلاثينيات من القرن العشرين، تحول مالينوفسكي إلى الاهتمام بدراسة الشعوب الأفريقية وقام بزيارات للطلاب الذين كانوا يعملون مع قبائل البيمبا والسوازي وقبائل أخرى في شرقي وجنوبي القارة.

وفي مطلع العقد الرابع، وخلال إقامته في الولايات المتحدة، قام مالينوفسكي بدراسة ظاهرة الأسواق الزراعية في المكسيك.

وفي العام 1922 أيضاً، نشر ألفرد رادكليف ـ براون (A. R. Radcliffe-Brown) (1881 ـ 1955)، الأنثروبولوجي البريطاني البارز، كتابه المهم **سكان جزر الأنداامان** (*The Andaman Islanders*)، الذي كان حصيلة أبحاث ميدانية أجراها الباحث هناك بين العامين 1906 و1908 في جزر الأنداامان في خليج البنغال، حيث طوَّر إطاراً منهجياً لدراسة التركيبات الاجتماعية في المجتمعات ما قبل الصناعية ووظائفها. وفي الواقع، اشتهر رادكليف ـ براون بنظريته حيال مفهوم الوظيفية التركيبية (Structuralist Functionalism) وبدوره في إرساء قواعد مدرسة الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية. وفي بعثة لاحقة إلى جنوبي أستراليا بين العامين 1910 و1912، ركز رادكليف ـ براون على العلاقات النَّسَبيَّة والنظام العائلي. كما عمل بين العامين 1920 و1925 في جامعة مدينة الكاب في جنوبي أفريقيا حيث أسس كلية الحياة واللغات الأفريقية. وقد تجلت المفاهيم التي أقام عليها نظريته

= هما: **الحياة الجنسية لدى البدائيين في شمال غربي ميلانيزيا (1929) وحدائق المرجان وسحرها (1935).**

بأوضح ما تجلت في كتابه **التنظيم الاجتماعي للقبائل الأسترالية** (1931)، الذي جاء حصيلة أبحاث قام بها انطلاقاً من جامعة سيدني (1925 ـ 1931). وقد شملت أبحاثه سكان البلاد الأصليين في مناطقهم المعروفة آنذاك وهدفت إلى إجراء تصنيف وتحليل للمعطيات التي توصل إليها حيال مفاهيم النسب والزواج واللغة والعادات والمهن وامتلاك الأراضي وأنماط السلوك الجنسي والنظرة إلى الكون؛ وتوصل بنيجة ذلك إلى اقتناع مفاده أن التركيبات الاجتماعية هي ترتيبات للأشخاص وأن التنظيمات هي ترتيبات للأنشطة؛ وبذلك يمكن النظر إلى حياة المجتمع على أنها نظام فاعل من العوامل الوظيفية المتفاعلة في ما بينها. وقد ركَّزت «وظيفيته التركيبية» على كيفية عمل المؤسسات الاجتماعية لخلق التوازن والانسجام في النظام الاجتماعي. وفي ذلك كان يذهب مذهباً مناقضاً لوظيفية مالينوفسكي، كما كان يختلف عن التركيبية/ البنيوية الفرنسية التي أتت في ما بعد وركَّزت على دراسة البُنى المفهومية في اللغة ودراسة الرمزية الداخلة في بنية المجتمع.

وقد أدى رادكليف ـ براون في أثناء عمله في جامعة شيكاغو بين العامين 1931 و1937 دوراً في تعريف المجتمع الأكاديمي الأميركي بمدرسة الأنثروبولوجية الاجتماعية. ومن بين الكتب المتأخرة التي نشرها في إنجلترا، والتي كان لها وقع في حقل الأنثروبولوجيا نذكر **البنية والوظيفة في المجتمع البدائي** (1952) **والمنهج في الأنثروبولوجيا الاجتماعية** (1958)، كما قام بتحرير مجموعة من المقالات تحت عنوان **نُظُم النسب والزواج الأفريقية** (1950)؛ ويعتبر هذا الكتاب الأخير من المعالم الهامة في الدراسات الأفريقية.

وبدءاً من أواخر الثلاثينيات في القرن العشرين، ظهرت سلسلة

من الكتب دعَّمت النظرية البريطانية في الأنثروبولوجيا الاجتماعية. ومن هذه الكتب نذكر **السحر والكهانة بين شعب الآزاند** (1937) **وشعب النوير** (*The Nuer*) (1940)، للأنثروبولوجي الاجتماعي البريطاني إدوارد إيفانز بريتشارد (Edward Evans - Pritchard) (1902 ـ 1973). وجاء هذان الكتابان حصيلة عمل ميداني مكثَّف قام به الباحث في أوساط شَعبَي الآزاند والنوير في جنوبي السودان. وانصب اهتمامه بشكل رئيسي على مسائل النَّسَب والدين وتاريخ الأنثروبولوجيا. إلا أنه في العام 1940 حرَّر بالاشتراك مع ماير فورتس (Meyer Fortes) كتاباً بعنوان **النظم السياسية الأفريقية**، الذي أحدث ثورة في حقل الدراسة المقارنة للحكومات. ألف إيفانز بريتشارد عدداً من الكتب والمقالات حول مواضيع النسب والدين وتاريخ الأنثروبولوجيا، إلا أن أعماله الأخيرة تمحورت بشكل رئيسي حول نظرية الأنثروبولوجيا وعلاقتها بالعلوم الاجتماعية الأخرى. وأثره الأكبر ربما كان يكمن في دوره أستاذاً للمادة في جامعة أكسفورد لطلاب من مختلف أنحاء العالم، كانوا يعملون بتوجيهاته وخاصةً في الأعمال الميدانية في أفريقيا، وكان هو يشرف عليها بصفته عضواً في مجلس البحث السوسيولوجي الكولونيالي.

كان فورتس (1906 ـ 1983) من طلاب مالينوفسكي، وهو تحول من أختصاصه الأصيل في علم النفس إلى الأنثروبولوجيا، وتركز اهتمامه أساساً في حقلي الأنثروبولوجيا السياسية والنَّسَب في عدد من الشعوب الأفريقية على شاطئ غينيا وخاصة شعب التالنسي. ونذكر من كتبه البارزة **حركيات القبلية لدى التالنسي** (1945) **وشبكة النسب بين التالنسي** (1949) **والنسب والنظام الاجتماعي** (1969) **والزمن والتركيبة الاجتماعية، ومقالات أخرى** (1970).

واتجه ماكس غلوكمان (Max Gluckman) (1911 ـ 1975)

وزملاء له في جامعة مانشستر بالأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية اتجاهات جديدة متأثرة بالنظرة الماركسية. وبعد فترة من العمل الميداني في زولولاند (1936 ـ 1938)، أجرى دراسات أخرى في باروتس لاند (1939 ـ 1941) ثم في أوساط شعب الإيلا والتونغا (1944) واللامبا (1946). وكانت تحليلاته تنصب على التوصل إلى فهم نشوء النزاعات وطرق حلها وعلى طريقة استخدام الأفراد للإمكانات التي تتيحها التركيبة الاجتماعية وعلى الجوانب التراثية والاجتماعية للقانون والسياسة في الشعوب التي درسها. وقد ضمَّن غلوكمان ملاحظاته وتحليلاته في كتب متعددة منها: **طقوس التمرد في جنوب شرقي أفريقيا** (1954) و**العادات والنزاع في أفريقيا** (1955) و**السياسة والقانون والطقس في المجتمع القبلي** (1965) وغيرها.

ويبقى القول إنه كان لنشوء وتطور الأنثروبولوجيا في بريطانيا آثار عميقة بعيدة الغور في الحياة الفكرية، منها نمو مفهوم النسبية التراثية، وإدراك أن العناصر البدائية لاتزال موجودة في الحياة المعاصرة، واستبدال التحليل التاريخي الدياكروني بالتحليل المتزامن السينكروني.

وتتجلى هذه الآثار في أعمال مؤلفات عدد من الأنثروبولوجيين اللاحقين، الذين نشطوا في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين في بريطانيا. من هؤلاء إدموند ليتش (Edmund Leach) (1910 ـ 1989) الذي هجر اختصاصه الأولي في الرياضيات والهندسة واتجه صوب الأنثروبولوجيا تحت تأثير مالينوفسكي أيضاً. ثم انخرط في العمل الميداني في بورما في الأربعينيات، وضمَّن مشاهداته وتحليلاته في كتاب نشره في 1954 تحت عنوان **النظم السياسية في المناطق الجبلية البورمية**. بعد ذلك، قام بأبحاث ميدانية في بورنيو وسيلان (سريلانكا) ونشر تقارير إثنوغرافية عن شعوب تلك المناطق،

كما كتب أيضاً في مواضيع الرمزية الدينية ونظرية النَّسَب.

وعلى الرغم من أن ليتش تدرَّب على نظرية مالينوفسكي الوظيفية، فإنه في وقت لاحق من مساره المهني وقع تحت تأثير كلود ليفي ستراوس ونظرته البنيوية، وعمل على إقناع الأنثروبولوجيين البريطانيين لإعادة النظر في أعمال ليفي ستراوس. ونذكر من كتبه المهمة **إعادة النظر في الأنثروبولوجيا** (1961) و**سِفر التكوين بوصفه أسطورة ومقالات أخرى** (1961) و**كلود ليفي ستراوس** (1970) و**تأويلات بنيوية للأسطورة الإنجيلية** (1983).

وتُذكر في هذا المجال جهود ماري دوغلاس (1921 ـ 2007)، تلميذة ليتش، وواحدة من أبرز أتباع إميل دوركهايم في الدعوة إلى اعتماد التحليل البُنيوي في الأنثروبولوجيا، مع اهتمام خاص بالدراسة المقارنة للأديان. وتظهر منهجيتها في الأنثروبولوجيا الاجتماعية المقارنة، إن صح القول، أوضح ما تظهر في كتابها **الطهارة والخطر** (*Purity and Danger*) (1966) الذي تتبعت فيه مفهوم الطهارة والنظافة والنجاسة والقذارة في مجتمعات مختلفة وأزمنة مختلفة، مع تركيز على التراث العبراني والقوانين المرتبطة بالكوشر (أي المسموح) فيه.

كذلك، من بين الأنثروبولوجيين الناشطين من ضمن التراث الأنجلو ـ ساكسوني، والذين تأثروا بأفكار ليتش حيال بنيوية ليفي ستراوس، كان نور يلمان (1931 ـ)، الأنثروبولوجي التركي الأصل، وهو درس الأنثروبولوجيا الاجتماعية في جامعة كامبردج تحت إشراف إدموند ليتش وقام بأبحاث ميدانية في سريلانكا، وكان كتابه الأول **تحت شجرة البو** (*Under the Bo Tree*) (1967) عبارة عن دراسات في النظام الطبقي ومفهوم النَّسَب والزواج في الداخل السيلاني. إلا أنه، بعد ذلك، وسّع دائرة اهتمامه لتشمل أبحاثُه مواضيع الدين والسياسة في دول الشرق الأوسط والدول الإسلامية.

وَقد شملت دراساته بالإضافة إلى سريلانكا، الهند وإيران وتركيا.

وتجدر الملاحظة أن المدرسة البريطانية في الأنثروبولوجيا الاجتماعية استمرت في التركيز على النظم الاجتماعية والاقتصادية بدلاً من التركيز على المواضيع الرمزية والأدبية التي كانت سائدة في المدرسة الفرنسية كما سنرى.

الأنثروبولوجيا في الولايات المتحدة الأميركية

لطالما كانت الدراسات الأنثروبولوجية في الولايات المتحدة متأثرة بوجود تجمعات الهنود الحمر، من السكان الأصليين للقارة، على مقربة من مراكز الأبحاث، حيث كانت جاليات الهنود الحمر تشكل مجالاً مثالياً للعمل الميداني في الأنثروبولوجيا التراثية. وكان من أبرز الباحثين في هذا المجال في أواسط القرن التاسع عشر لويس هنري مورغان (Henry Lewis Morgan) (1818 ـ 1881)، وكانت دراساته التحليلية في مجالات الدين والسياسة والتراث وأنماط العلاقات النَّسَبية ذات أثر خاص في تقدم الدراسات الأنثروبولوجية. وكان مورغان، شأن سائر الأنثروبولوجيين في ذلك الزمن، يؤمن بتصنيف المجتمعات البشرية ضمن إطار تطوري على سُلَّم من التقدم يبدأ بالبدائي (الوحشي)، إلى البربري، إلى الحضاري. وكان يستدل بمؤشرات صناعية (تصنيع الأقواس والأسلحة والخزف) يستعين بها في تحديد مكانة المجتمع على هذا السلَّم.

أما الشخص الذي وضع الأنثروبولوجيا الأميركية على سكة البحث المنهجي، والذي حاز لقب «أبو الأنثروبولوجيا الأميركية» فقد كان فرانز بواس (Franz Boas) (1858 ـ 1942)، الذي هجر تخصصه الجامعي في الفيزياء والجغرافيا وانخرط في البحث الأنثروبولوجي حيث استعمل المنهجية العلمية للتوصل إلى فهم الحضارات والتراثات

الإنسانية، في وقت كان ذاك الحقل يقوم على صياغة نظريات عمومية تأسيساً على الحكايات والنوادر. وتخصص بواس في تراثات ولغات الهنود الحمر في أميركا الشمالية، وبالإضافة إلى ذلك كان أستاذاً لعدد من العلماء الذين طوروا الأنثروبولوجيا في أميركا، منهم أ. ل. كروبر (A. L. Kroeber) وروث بينيديكت (Ruth Benedict)، ومارغريت ميد (Margaret Mead) وغيرهم.

وفي العام 1931 نشر بواس كتابه **عقل الإنسان البدائي** (*The Mind of Primitive Man*)، وهو سلسلة من المحاضرات حول التراث والعِرْق كان بواس يهاجم فيها التمييز الذي كان يُمارَس ضد المهاجرين من التراثات الأخرى. وكان للكتاب وقع كبير على المشهد السياسي على مدى العقود اللاحقة، حيث، في أميركا، كان يستخدمه المعارضون لسياسة الحكومة في العشرينيات لوضع قيود على حركة الهجرة إلى الولايات المتحدة بناءً على الفوارق العِرْقية. وقام النازيون في الثلاثينيات بإحراق نسخ الكتاب وبإلغاء شهادة الدكتوراه التي كان بواس قد نالها من جامعة كيل في ألمانيا، موطنه الأصلي، إلا أنه عاد وأصدر الكتاب منقَّحاً مع إضافات في 1937. ومن كتبه الأخرى: **الفن البدائي** (*Primitive Art*) (1927) **واللغة والثقافة** (*Language and Culture*) (1940).

مع تعاظم قوة النازية في ألمانيا في منتصف الثلاثينيات، ومع احتدام العنف في الحرب الأهلية الإسبانية، أخذ بواس ينشر أفكاره الأنثروبولوجية حول التعصب العِرْقي في المجلات الشعبية، وجمعت هذه المقالات بعد وفاته في كتاب بعنوان **العرق والمجتمع الديمقراطي** (*Race and Democratic Society*)، نشر في 1945، وأعيد نشره في 1969.

تكمن الأهمية التاريخية لإنجاز بواس في حقل الأنثروبولوجيا

في أنه كان من الأوائل الذين اعتنقوا عملياً الفكرة القائلة بأن أفراد الأعراق البشرية المختلفة يمتلكون القدرة ذاتها على التطور الفكري والحضاري. وكان له أكبر الأثر في أن الأنثروبولوجيين وغيرهم من علماء الاجتماع في أواسط القرن العشرين كانوا يرون أن الفروق بين الأعراق هي نتيجة أحداث تاريخية معينة وليست قدراً فيزيزلوجياً محتوماً.

كان ألفرد كروبر (Alfred Kroeber) (1876 ـ 1960) من أنجب طلاب بواس، وكان لكتابه **الأنثروبولوجيا** (1923، 1948) وقع كبير في الحقل حيث شكل منعطفاً في الدراسات الأنثروبولوجية وكان واحداً من أهم الكتب المقررة في الجامعات في أواخر الأربعينيات. وقد عمل كروبر في حقل التنقيب عن الآثار، وخاصة في مناطق الهنود في كاليفورنيا، وربط ذلك بالمفهومات الاجتماعية في إطار دراسته الأنثروبولوجيا.

وكذلك، كانت لجهود روبرت لووي (Robert Lowie) (1883 ـ 1957)، وهو طالب من طلاب بواس آثار بينة في تقدم الأنثروبولوجيا الحديثة. تركزت أبحاثه أساساً حول حياة الهنود الحمر في أميركا الشمالية حيث قام بعدة بعثات ميدانية في منطقة السهول الكبرى في أوساط شعوب الآريكارا والشوشون والماندان والهيداتسا والكراو. وكان توجهه النظري من ضمن التوجه البواسي في الفكر الأنثروبولوجي في التركيز على النسبية التراثية ومناهضة مفهوم التطورية التراثية. ومن ضمن كتبه الكثيرة في المجال نذكر: **مجتمعات هنود الآريكارا** (1914)، **والتراث والإثنولوجيا** (1917)، **والمجتمع البدائي** (1919) **والدين البدائي** (1924)، **والشعب الألماني** 1945) وغيرها.

وكانت روث بينيديكت (Ruth Benedict) (1887 ـ 1948) واحدة

من طلاب بواس الواعدين، وكان هو يُعِدها لتخلفه في منصبه الأكاديمي في رئاسة قسم الأنثروبولوجيا في جامعة كولومبيا، وتظهر آثار أفكاره وتعاليمه واضحة في كتاباتها، وعلى الأخص الأفكار التي جاء بها حول تساوي الأعراق في الإنسانية وعدم جواز القول من دونية عِرْق ما أو تراثه بالنسبة إلى الأعراق الأخرى. ومن أعمالها المهمة كتاب **أنماط التراث** (1934) الذي أصبح كتاباً معتمداً في الحقل. ويتركز الكتاب حول الفكرة الأساسية القائلة بأن «التراث الإنساني هو الشخصية الإنسانية على قياس مكبَّر». وكانت بينيديكت واحدة من ضمن فريق من الأنثروبولوجيين الذين كلفتهم الإدارة الأميركية بمهام بحثية واستشارية بعد دخول الولايات المتحدة الحرب العالمية الثانية في محاولة لفهم تراثات الدول المعادية وبخاصة اليابان. وهي ضمَّنت مكتشفاتها حول اليابان في كتاب **الأقحوانة والسيف** (*The Chrysanthemum and the Sword*) (1946) الذي هدف إلى دراسة الثنائية في التراث الياباني بين الميل إلى السلام والوداعة من جهة وإلى العنف المفرط من جهة أخرى. ومن ضمن أعمالها نذكر نشرة «أعراق الجنس البشري» التي تؤكد وحدة الجنس البشري وتعزو الفوارق بين الأعراق إلى الأسباب البيئية وليس إلى المكونات الجِبِلِّية، فكل الأعراق تتمتع بقدْرٍ متساوٍ من الذكاء، والفروق في الملامح الجسدية تعود إلى البيئة فحسب.

وكانت مارغريت ميد (1901 ـ 1978) إحدى طلاب فرانز بواس ومن بعده روث بينيديكت وهي شاركت بينيديكت في بعض أبحاثها. وبدأت ميد حياتها العملية بإجراء أبحاث ميدانية في بولينيزيا في أواسط العشرينيات. وقد نالت شهرة واسعة في وسائل الإعلام الشعبية في الستينيات والسبعينيات حيث عملت على نشر الأفكار الأنثروبولوجية بين الطبقات الشعبية في أميركا والغرب عموماً. وقد

تركزت معظم دراساتها على مشاكل تربية الأطفال والشخصية والتراث.

وكان من كُتُبها التي أثارت جدلاً واسعاً **بلوغ سن الرشد في ساموا** (1928) الذي بحثت فيه أنماط السلوك الجنسي في أوساط الشباب في ساموا (أرخبيل في المحيط الهادي) وقد علق فرانز بواس على موضوع الكتاب في المقدمة التي كتبها له قائلاً: «إن مبادىء المغازلة والاحتشام وآداب السلوك والالتزام بالأخلاق كلها أشياء عالمية موجودة في كل التراثات، أما ما الذي يشكل هذه الأشياء عملياً فهو ليس شيئاً عالمياً ويختلف من تراث إلى آخر. ومن المفيد أن يتعلم المرء كيف تختلف المقاييس بطرق غير متوقعة». ومن أجل عملها الميداني، أقامت ميد في قرية صغيرة يبلغ عدد سكانها 600 نسمة حيث قامت بمشاهداتها وأجرت مقابلات (من خلال مترجم) مع 68 شابة بين سن التاسعة وسن العشرين، وخلصت إلى أن فترة المراهقة في ساموا تمر بسلاسة من دون الإشكالات العاطفية ومن دون القلق والارتباك الذي يصاحب هذه الفترة في الولايات المتحدة. وقد أحدث الكتاب صدمة في أميركا عند ظهوره.

وبعد وفاة ميد بخمس سنوات، في 1983، تحدى الأنثروبولوجي النيوزيلندي ديريك فريمان (Derek Freeman) (1916 ـ 2001) استنتاجات ميد في كتابه **مارغريت ميد وساموا: صناعة أسطورة أنثروبولوجية وتفكيكها** معتبراً أنها كانت ضحية تضليل من قبل المُخْبرين الذين اعتمدت عليهم. وانبرى بعض الأنثروبولوجيين للدفاع عن ميد واستنتاجاتها، ما أدى إلى امتداد المناظرة طويلاً.

ومن كتب ميد ذات التأثير أيضاً: **الجنس والمزاج الشخصي في ثلاثة مجتمعات بدائية** (1935)، الذي أدى دوراً مركزياً في حركات تحرير المرأة، بادعائه أن الإناث كانت لهن السطوة في منطقة

تشامبري في بابوا غينيا الجديدة (في غربي المحيط الهادي)، ولم يكن ذلك ليحدث أي مشكلة في المجتمع. وبنتيجة المقارنة، خرجت ميد بالملاحظات الآتية حول أدوار الجنسين في المجتمعات المدروسة: في مجتمع الآرابيش، كان الرجال والنساء على السواء يتمتعون بطبع مسالم بعيد عن الشجار؛ في مجتمع الموندوغومر، كان العكس هو الصحيح وكانت المشاكسة من طبع الرجال والنساء كليهما؛ وفي مجتمع التشامبري، كان الرجال يمضون أوقاتهم في التزين والتبرُّج بينما كانت النساء تقوم بالأعمال في المجتمع.

الأنثروبولوجيا في فرنسا

يعتبر الكثيرون من مؤرخي الأنثروبولوجيا أن مؤسس هذا العلم في فرنسا هو مارسيل موس (Marcel Mauss) (1872 ـ 1950)، وهو ابن أخت السوسيولوجي الفرنسي الشهير إميل دوركهايم (Emile Durkheim) (1858 ـ 1917) وتلميذه. ولكن بينما اهتم دوركهايم وزملاؤه بالمجتمعات المعاصرة، انصب اهتمام موس ومشاركيه على الدراسة الإثنوغرافية والاشتقاق اللغوي في تحليل المجتمعات التي لم تكن «متمايزة» كما هي الحال في الدول الأوروبية. وقد شملت إسهامات موس دراسات مقارنة للعلاقات بين أشكال التبادل والتركيبات الاجتماعية، وقد كان لآرائه في نظرية الإثنولوجيا ومنهجها أثر في العديد من علماء الاجتماع مثل كلود ليفي ستراوس ورادكليف ـ براون وبريتشارد. وهو بدأ حياته المهنية في 1922 أستاذاً لمادة الأديان البدائية في الكلية التطبيقية للدراسات العليا في باريس، كما أسس معهد الإثنولوجيا في جامعة باريس في 1925. وعلى الرغم من أن موس لم يقم بأي عمل ميداني في الحقل بنفسه، فإنه لفت الفلاسفة وعلماء النفس وعلماء الاجتماع الفرنسيين إلى البحث الإثنولوجي، مشدِّداً على قوة العلاقة بين علم النفس والأنثروبولوجيا.

ويعتبر أهم كتبه كتاب **الأعطية** (1925) الذي تركّز على أشكال التبادل والعقود في ميلانيزيا وبولينيزيا وشمال غربي أميركا الشمالية، حيث يدرس الجوانب الدينية والقانونية والاقتصادية والأسطورية في ممارسة العطاء والأخذ والتعويض. وفي هذه الدراسة تتجلى منهجية موس الأنثروبولوجية التي تقوم على تركيز الاهتمام بالكلية على مقطع محدود من الظواهر الاجتماعية. كما تناول موس بالدراسة مواضيع السحر ومفهوم الذات وطقوس الحداد وغيرها. وفي العام 1950 نشر مجموعة من مقالاته التي كان قد كتبها بين 1904 و1938 تحت عنوان **علم اجتماع الأنثروبولوجيا**.

وكان من زملاء موس ومشاركيه هنري هوبير (Henri Hubert) (1872 ـ 1927) الذي اهتم بالآثار وعلم اجتماع الأديان المقارن. وكان علم اجتماع الأديان أيضاً تخصص زميل آخر لموس هو روبير إيرتز (Robert Hertz) (1881 ـ 1915)، الذي اشتهر بعد نشر بحثه «إسهام في دراسة التمثيل الجماعي للموت» الذي اعُتبر مبشراً بنظرة ليفي ستراوس البنيوية. وحملت أطروحة الدكتوراه التي بدأها ولم يكملها، لمقتله في خلال الحرب العالمية الأولى، عنوان **الخطيئة والتوبة في الجماعات البدائية**.

أما الأثر الأكبر في تأسيس الأنثروبولوجيا الفرنسية فقد كان لـ كلود ليفي ستراوس (Claude Lévi-Strauss) (1908 ـ 2009) ونظرته البنيوية في الأنثروبولوجيا، والتي امتدت آثارها لتشمل تخصصات أخرى متعددة. وقد أقام ليفي ستراوس علاقات متينة مع أنثروبولوجيين بريطانيين وأميركيين، كما أنشأ مراكز بحثية عديدة في فرنسا ساعدت في تطوير هذا العلم وفي تدريب عدد من الباحثين فيه.

وتقوم بنيوية ليفي ستراوس على تحليل الأنظمة الثقافية (مثل

النَّسَب والأساطير) بالنظر إلى العلاقة البنيوية بين عناصرها، وقد امتد أثرها إلى حقول معرفية أخرى مثل الفلسفة ومقارنة الأديان والأدب وغيرها. وباستخدام المقاربة البنيوية، كان ليفي ستراوس يحاول إيجاد صيغة موجزة للكمّ الكبير من المعلومات حول الأنظمة الثقافية باختزالها إلى ما كان يراه الأساسيات فيها، أي العلاقات الشكلية بين عناصرها المكوِّنة. وكان ينظر إلى الثقافات المختلفة على أنها أنظمة للتواصل، وحاول تأويلها بإنشاء نماذج مبنية على الألسنية البنيوية ونظرية المعلوماتية والحركية العصبية. وقد قام ليفي ستراوس بأبحاث ميدانية بين قبائل الهنود في البرازيل بين عامي 1934 و1937. وفي عام 1949 نشر أول كتبه المهمة **البُنى الأساسية للنسب**. وهو حاز قبولاً جماهيرياً مع نشر كتابه **مدارات حزينة** (*Tristes tropiques*) في 1955، الذي كان عبارة عن مذكرات شخصية ضمنها انطباعاته بأسلوب شاعري معقد التركيب، عن رحلاته وأعماله الأنثروبولوجية، مع التركيز على تجربته البرازيلية، وإن لم يُغْفل فيها رحلاته الأخرى في الكاريبي والهند مثلاً. ومن كتبه الأخرى، التي خلَّفت أثراً في الحقل نذكر **الأنثروبولوجيا البنيوية** (1971)، و**العقل البدائي** (1962)، و**الطوطمية** (1962). أما مؤلَّفُه الضخم **الأسطوريات** فقد نُشر في أربعة مجلدات: **النيء والمطبوخ** (1964)، **من العسل إلى الرماد** (1966)، **أصل آداب المائدة** (1968)، **الإنسان العاري** (1971).

من طلاب ليفي ستراوس، كان موريس غوديلييه (Maurice Godelier) (1934ـ)، الذي كان من أبرز الباحثين في الأنثروبولوجيا في فرنسا، وكان من أوائل الدعاة لإدخال النظرة الماركسية في هذا العلم. وهو عُرف بأعماله الميدانية التي قام بها في أوساط قبيلة الباروپا في مرتفعات بابوا غينيا الجديدة، حيث السيادة شبه المطلقة للذكور على الإناث في معظم المؤسسات الاجتماعية، في الستينيات

والسبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين. ومن طلابه أيضاً فرانسواز إيريتييه (Françoise Heritier) (1933ـ)، التي خلفت أستاذها في كرسي الدراسات المقارنة للمجتمعات الأفريقية في الكوليج دو فرانس من 1982 إلى 1998. وتركز عملها أساساً على نظرية الائتلافات وعلى تحريم زنا المحارم. وشملت أعمالها الميدانية أبحاثاً في مالي وبوركينا ـ فاسو بين العامين 1957 و1958.

ومن أبرز الأنثروبولوجيين الفرنسيين كان بيار كلاستر (Pierre Clastres) (1934 ـ 1977)، الذي عُرف بأعماله الميدانية في قبائل الغواباكي في الباراغواي وبنظريته عن المجتمعات التي تعيش خارج نطاق الدولة. وفي كتابه **المجتمع في مواجهة الدولة** (1974)، يوجه كلاستر النقد للفكرة الارتقائية القائلة بأن الدولة هي المصير النهائي لكل المجتمعات، كما للفكرة الروسوية حيال فكرة البراءة الفطرية للإنسان البدائي. وهو يعتبر أن الحالة الطبيعية للناس الذين يرغبون في الحفاظ على استقلالهم هي في الوجود في مجتمع ذي تركيبة معينة تنتظمه مجموعة متشابكة من العادات التي من شأنها الحؤول دون قيام سلطة استبدادية. وهكذا فإن دور زعيم القبيلة لدى الغواباكي لا يتعدى الشأن التمثيلي، فهو الناطق باسم القبيلة أمام القبائل الأخرى وحسب. وإذا ما حاول تجاوز هذا الدور ليمارس سلطةً ما، فإن شعبه يقوم بإزاحته، ولا يُسمح أبداً للدور التمثيلي أن يتجاوز حدوده ليشكل سلطة استبدادية. وهو يرى أن هذه المجتمعات ليست أقل تطوراً تنظيمياً من المجتمعات التي تعيش ضمن دول.

وكان بيار بورديو (Pierre Bourdieu) (1930 ـ 2002) من أعظم المفكرين الفرنسيين تأثيراً في أواسط القرن العشرين وأواخره، وكان يُعتبر مرجعية فكرية للحركات المناهضة لليبرالية الجديدة والعولمة في التسعينيات في فرنسا. وكانت منهجيته البحثية مستقاة من اختصاصات

مختلفة تتراوح من الفلسفة إلى النظرية الأدبية إلى علم الاجتماع إلى الأنثروبولوجيا. وكانت نتيجة عمله البحثي في منطقة القبائل الجزائرية عموماً، كتابه الأول **الجزائريون** (1962) الذي أرسى سمعته عالماً أنثروبولوجياً. وكان عمله الأنثروبولوجي يتميز بتحليل آليات إعادة إنتاج الهرميات الاجتماعية، وهو في ذلك كان يناقض التوجهات الماركسية في توجيه سهام النقد للأولية التي كان يوليها الماركسيون للعوامل الاقتصادية، وكان يولي الاهتمام الأكبر لقدرة الأشخاص الناشطين في المجتمع على فرض إنتاجاتهم الثقافية وأنظمة رموزهم في إعادة إنتاج البنى الاجتماعية للسلطة. وكان عمله السوسيولوجي يقوم على تحليل وظيفة الموضة الشائعة وإعادة إنتاج رأس المال التراثي في المجتمعات الأوروبية.

الأنثروبولوجيا في ألمانيا

لم يكن للأنثروبولوجيا الألمانية شأن كبير في تقدم الدراسة في هذا الحقل لأسباب تخرج عن نطاق هذا البحث. ولكن يجدر بنا الإلمام هنا على الأقل بإسهامات اثنين من العلماء الألمان، أحدهما أنثروبولوجي والآخر عالم اجتماع.

الأول ريتشارد ثيرنوالد (Richard Thurnwald) (1869 ـ 1954) أنثروبولوجي عُرف بدراساته المقارنة للمؤسسات الاجتماعية. وهو طور نظرته إلى الأنثروبولوجيا الاجتماعية انطلاقاً من معرفته بمجتمعات مختلفة في خلال البعثات التي اشترك فيها في جزر سليمان وميكرونيزيا (1906 ـ 1909 و1932) وفي غينيا الجديدة (1912 ـ 1915) وفي شرق أفريقيا (1930). وكان من أوائل أعماله كتاب **مجتمع بانارو** (1916) الذي عالج قضيتي النَّسَب والتنظيم الاجتماعي في إحدى قبائل غينيا الجديدة. وكان من جملة اهتماماته البحثية في

أعماله المتأخرة مواضيع الإقطاع وتطور مفهوم النسب وبناء المدن والدول والتوسع الاستعماري الغربي.

أما الآخر، وهو الأعمق تأثيراً في مجال بحثنا على الرغم من أنه لم يكن عالماً أنثروبولوجياً بالمعنى الدقيق للكلمة بل كان عالم اجتماع، فهو ماكس فيبر (Max Weber) (1864 ـ 1920). ويتضح تأثيره في مجال بحثنا من الإشارات المتكررة له ولأعماله ومنهجيته في كتاب غيرتز الذي بين أيدينا.

عُرف فيبر بنظريته حول الأخلاق البروتستانتية وصلتها السببية بالجوانب الاقتصادية في الرأسمالية وبإصراره الشديد على الموضوعية العلمية وعلى تحليل الدوافع الكامنة وراء الفعل الإنساني، ما كان له أثر بعيد الغور في النظرية السوسيولوجية. وقد تركزت أعماله في السنوات الأخيرة من حياته الأكاديمية بمعظمها على دراسة العلاقة بين التديُّن (وبخاصة الروح الأخلاقية في المذهب الكالفيني) والجوانب الاقتصادية والعمل في المجتمع. وكان فيبر يحاجج بأن عقيدة القدرية الكالفينية (التي كانت تعني أن ليس بإمكان المرء أن يعلم مكانته عند ربه وإن كان من الناجين أو الهالكين في الدار الآخرة) أدت إلى شعور بعدم الأمان الداخلي لدى أتباع هذه العقيدة الذين كانت تملأهم الخشية من العذاب الأبدي في الجحيم. وتمثلت ردة فعلهم ذلك في السعي إلى النجاح في الحياة الدنيا معتبرين أن نجاحاً كهذا هو مؤشر لرضى اللّه. وكانت النتيجة التزاماً لا هوادة فيه بمراكمة الثراء المادي والتحسين المستمر لظروف المعيشة الدنيوية مع الخشية بأن أي انزلاق في المكانة الاجتماعية أو الاقتصادية للمرء سيكون مؤشراً لغضب اللّه عليه ولفقدان الحظوة لديه. وكانت النتيجة العملية المباشرة لهذا الموقف هي التراكم السريع لرأس المال، الذي كان يُرى مؤشراً على رضى اللّه عن العبد.

هذا في المحتوى، أما في المنهج، فقد جهد فيبر في اكتساب الاحترام لعلم الاجتماع بوصفه اختصاصاً أكاديمياً بإصراره على إدخال منهجية بحثية موضوعية للدراسة الاجتماعية تكون بعيدة عن إطلاق الأحكام التقويمية المنحازة فيها.

مؤلف الكتاب

كليفورد غيرتز (Clifford Geertz) (1926 ـ 2006) كان واحداً من أبرز علماء الأنثروبولوجيا الأميركيين وأبعدهم تأثيراً خلال العقود الأخيرة من القرن العشرين. وهو يعتبر مؤسس المدرسة التأويلية في الأنثروبولوجيا ومن أكبر الدعاة لإيلاء الأهمية لدراسة الرموز في الثقافة وللفكرة القائلة بأن هذه الرموز تضفي معنى ونظاماً على حياة الناس.

في خلال الحرب العالمية الثانية خدم غيرتز في البحرية الأميركية (1943 ـ 1945) ثم التحق بجامعة أنتيوك في أوهايو حيث درس اللغة الإنجليزية وحصل على الإجازة في 1950. وفي الدراسات العليا انتقل إلى دراسة الفلسفة ثم إلى الأنثروبولوجيا بعد اقتراح من أحد أساتذته، حيث حصل على الدكتوراه من جامعة هارفرد في 1956، في 1951 قام بأبحاث ميدانية في جاوة بإندونيسيا بالاشتراك مع زوجته هيلدرد، حيث درس هو موضوع الدين بينما كانت هي تدرس موضوع النَّسَب والعلاقات العائلية في جاوة. وكانت نتيجة أبحاث غيرتز في جاوة كتابه **الدين في جاوة** (*The Religion of Java*) (1960). وعاد غيرتز إلى إندونيسيا للمزيد من البحث الميداني بين عامي 1957 و1958. وهو حصل في 2002 على وسام نجمة الاستحقاق من الدرجة الأولى من إندونيسيا اعترافاً بعمله هناك ولكنه، بسبب الوضع الأمني المضطرب هناك، انتقل باهتماماته

البحثية إلى المغرب بين 1963 و1971، وكان من نتيجة أبحاثه المغربية كتابه **ملاحظة الإسلام** (*Islam Observed: Religions Developments in Morocco and Indonesia*) (1968) الذي مدحه إدموند ليتش باعتباره مقارنة مستبصرة بعمق في الإسلام كما يراه الإندونيسيون وكما يراه المغاربة.

في العام 1973 نشر كتابه **تأويل الثقافات** (*Interpretation of Cultures: Selected Essays*) (ظهر بطبعة ثانية منقحة في 2000)، الذي كان معبِّراً عن أفكار غيرتز الأساسية في التراث وكان له أثر مهم في الدراسات الأنثروبولوجية وأثار جدلاً كبيراً حول بعض المفاهيم التي أتى بها غيرتز كما سنرى لاحقاً. وفي العام 2000 أيضاً ظهر كتابه **ضوء جديد على الأنثروبولوجيا** (*New Light on Anthropology*).

بدأ غيرتز حياته الأكاديمية باحثاً مساعداً (1952 ـ 1956) ثم باحثاً مشاركاً (1957 ـ 1958) في مركز الدراسات الدولية في معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا (MIT)، كما درَّس مادة العلاقات الاجتماعية وعمل باحثاً مشاركاً في «مختبر العلاقات الاجتماعية» في جامعة هارفرد (1956 ـ 1957). وبين 1958 و1959 كان زميلاً في مركز الدراسات المتقدمة للدراسات السلوكية في ستانفورد في كاليفورنيا. بين 1958 و1960 عمل أستاذاً مساعداً للأنثروبولوجيا في جامعة كاليفورنيا في باركلي ثم أستاذاً مساعداً للأنثروبولوجيا في جامعة شيكاغو (1960 ـ 1961) ثم رُقي لرتبة أستاذ مشارك (1962) ثم أستاذ (1964)، في شيكاغو كان عضواً في لجنة الدراسات المقارنة للدول الجديدة (1962 ـ 1970) وكان أميناً تنفيذياً لهذه اللجنة (1964 ـ 1966) ثم رئيساً لها (1968 ـ 1970). وفي شيكاغو، اعتنق غيرتز قضية الأنثروبولوجيا الرمزية التي تولي أكبر العناية لدور الفكر ـ أي الرموز ـ في المجتمع، فالرموز هي التي ترشد الأفعال. وكان غيرتز يعتقد أن

الثقافة هي «نظام من التصورات الموروثة التي يعبِّر عنها بأشكال رمزية التي بواسطتها يتواصل البشر ويطورون معرفتهم عن الحياة ومواقفهم من الحياة». وهكذا يصبح دور الثقافة هو إسقاط المعنى على العالم وجعله مفهوماً. ويصبح دور الباحث الأنثروبولوجي محاولة تأويل الرموز الهادية في كل تراث، مع الاعتراف بأن النجاح الكامل في هذه المحاولة مستحيل.

انخرط غيرتز في أواسط الخمسينيات في مشروع بقيادة كلايد كلوكون، رئيس مركز الأبحاث الروسية في هارفرد. وكان غيرتز أحد خمسة أنثروبولوجيين أوكلت إليهم مهمة مشروع مودجوكوتو في إندونيسيا برعاية مركز الدراسات الدولية في معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا.

في العام 1971 عمل غيرتز مستشاراً للعلوم الاجتماعية في مؤسسة فورد في إندونيسيا. وكان في العام 1970 التحق بملاك هيئة التدريس في كلية علم الاجتماع في معهد الدراسات المتقدمة في جامعة برنستون حيث بقي حتى تقاعده، واحتفظ باللقب والمنصب حتى وفاته في 2006.

وهو كان بالإضافة إلى ذلك زميلاً في جمعيات ومجالس أكاديمية عديدة في أميركا وبريطانيا.

وقد أدت إسهامات غيرتز في علم الاجتماع ونظرية الثقافة دوراً هاماً في أوساط علماء الأنثروبولوجيا والجغرافيا والبيئة السياسية والمؤرخين والعلوم الإنسانية. ومن المواضيع التي تركزت عليها أبحاثه كان الدين (وبخاصة الإسلام، على وجه أخص في جنوب شرقي آسيا وشمال أفريقيا) والتجارة في الأسواق الشرقية والتطور الاقتصادي في المجتمعات التي درسها، بالإضافة إلى البُنى السياسية والحياة الاجتماعية والعائلية في القرى التي درسها.

ومن جملة الكتب العديدة التي نشرها طيلة حياته البحثية الطويلة (والتي ترجمت إلى أكثر من عشرين لغة) يمكن أن نذكر:

1 ـ نيغارا: الدولة المسرح في بالي في القرن التاسع عشر (*Negara: The Theatre State in 19th Century Bali*) (1980).

2 ـ أعمال وحياة: الأنثروبولوجي مؤلفاً (*Works and Lives: The Anthropologist as Author*) (1988) وقد نال هذا الكتاب جائزة دائرة نقاد الكتب الوطنية في النقد. وفي تلمُّسه لحل المشاكل البشرية، قال غيرتز في هذا الكتاب: «إن ما تمس الحاجة إليه ليس إقامة ثقافة عالمية موحَّدة تشبه الإسبرانتو... ولا هو اختراع تقنية واسعة المدى لإدارة الإنسان. بل هو توسيع إمكانية إجراء خطاب مفهوم بين الناس المختلفين في ما بينهم في المصلحة والنظرة العامة والثراء والقوة، على الرغم من أنهم كلهم موجودون في عالم هم فيه في اتصال لانهائي، ولا توجد فيه فرصة لأحدهم بالابتعاد عن طريق الآخر».

أيضاً، يشرح غيرتز في هذا الكتاب رأيه في ضرورة النظر إلى الأنثروبولوجيا على أنها نوع من الكتابة: إن القيام بعمل أنثروبولوجي جيد يشبه كتابة الأدب الجيد. ويستشهد غيرتز بأعمال فوكو وبارت ليدرس العلاقات بين المؤلف وكتبه. ثم هو يلقي نظرة تحليلية على أعمال بعض كبار الأنثروبولوجيين مثل ليفي ستراوس وإيفانز بريتشارد ومالينوفسكي وبينيديكت، مركزاً الضوء على أسلوبهم الكتابي المجازي واستعاراتهم البيانية، معالجاً كتاباتهم على أنها نصوص للتحليل. كما يرد في الكتاب على بعض ممن كانوا قد انتقدوه بتأمل بعيد الغور حول طبيعة الأنثروبولوجيا ومستقبلها في عالم ما بعد الاستعمار.

3 ـ **الشخص والزمن والسلوك في بالي** (*Person, Time, and Conduct in Bali*) (1966).

4 ـ **المعرفة المحلية: مقالات إضافية في الأنثروبولوجيا التأويلية** (*Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*) (1983).

5 ـ **سياسة التراث: الهويات الآسيوية في عالم متشقِّق** (*The Politics of Culture: Asian Identities in a Splintered World*) (2002).

وقد برزت في كتاباته شخصيته الموسوعية وإلماماته بالعلوم المختلفة من علم النفس إلى التاريخ إلى الاقتصاد إلى علم الاجتماع إلى النقد الأدبي، وهي علوم استخدمها في منهجيته المركبة في دراسة المجتمعات وهيكليتها وظواهر الحياة فيها، فلم يكن راضياً عن المنهجية المتبَّعة في الدراسات الأنثروبولوجية في زمانه لإغراقها في التجريد وبعدها عن الواقع، فطوَّر هو منهجيته الجديدة في تحليل المعطيات التي كان يستقيها من أعماله الميدانية في وسط المجتمعات التي كان يدرسها. وبهذا، كانت الأنثروبولوجيا التأويلية له هي قراءة النصوص بما هي كذلك. ولذلك، فإن كل عناصر الثقافة التي يجري تحليلها يجب أن تفهم في ضوء هذا التحليل النصِّي. وقد توصل إلى استنتاج يقول بأن الكائن البشري هو «حيوان يصنع الرموز والمفاهيم وينشد المعاني». كما حاول أن يستكشف الرغبة الدفينة لدى البشر «لإيجاد معنى للعالم ولتجربتهم فيه، وإعطاء هذه التجربة شكلاً ونظاماً».

وقد قدمت كتاباته، بما تتميز به من بلاغة وعمق، استبصارات معممة حول مدى الثقافة وحول طبيعة البحث الأنثروبولوجي وحول فهم العلوم الاجتماعية عموماً. وقد رسم في كتاباته حداً فاصلاً بين الثقافة والهيكلية الاجتماعية، متمايزاً بذلك عن الوظيفيين من أمثال

ليفي ستراوس الذين كانوا يؤمنون بأن الطقوس والعادات والمؤسسات وجوانب الثقافة الأخرى يمكن فهمها على الوجه الأمثل بالنظر إلى الأهداف التي تخدمها. وكان يحاجج بأن الثقافة تردم الفجوة بين المعطيات البيولوجية لجنسنا البشري والأشياء التي نحتاج إليها لكي نعمل بشكل فاعل في عالم معقَّد ومتغير يعتمد بعضه على البعض الآخر.

ويصف غيرتز الموقف الذي أدى به إلى اعتناق «الأنثروبولوجيا التأويلية» منهجاً له في خضم التشويش الذي ساد الأنثروبولوجيا في أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات حين كانت ممزقة بين الشكوك حول ماضيها الاستعماري واحتمال الوصول إلى المعرفة الموضوعية في العلوم الإنسانية، فكتب يقول: «كانت تظهر مقترحات لتوجهات جديدة في النظرية والمنهج الأنثروبولوجي كل شهر تقريباً، وكل واحد منها كان أكثر صخباً من الآخر. وكانت مساهمتي في هذه الحفلة نظرية «الأنثروبولوجيا التأويلية»، التي كانت امتداداً لاهتمامي بأنظمة المعاني والعقائد والقيم والنظرات إلى العالم وأشكال الشعور وأساليب الفكر التي كانت شعوب معينة تبني وجودها من ضمن شروطها».

ونحن نجد نظرته التأويلية (في النظرية والتطبيق على حد سواء) بأوضح ما تكون في كتابه الذي بين أيدينا **تأويل الثقافات**، «فهنا يحاجج غيرتز بأن الثقافة هي التي تضفي المعنى على العالم في أعين أصحابه، فالثقافة تُقرأ كما يُقرأ النص. والثقافة، بما هي نص، تتألف من الرموز، التي هي نواقل للمعنى. وفي مسعاه إلى بناء منهجه التحليلي الخاص استعار مفهومات من مفكرين آخرين، ومن أبرز هذه المفهومات «التوصيف الكثيف» (المستعار من الفيلسوف جيلبرت رايل) و«اللعب العميق» (المستعار من جيريمي بنثام). وهكذا تدرج

غيرتز في ابتعاده عن البحث الإمبيريقي ليدخل في عالم كتابيٍّ خاص، وهذا ما مهَّد الطريق إلى اتجاه أدبي الطابع في الكتابات الأنثروبولوجية في الثمانينيات من القرن العشرين.

ويظهر طموح غيرتز الأدبي والأسلوبي (الذي يعود ربما لسنوات تخصصه باللغة الإنجليزية في بداية حياته الجامعية) في اعترافه: «أنا لا أريد أحداً أن يخطئ في أي جملة كتبتها أنا بحيث يظن أن كاتبها شخص غيري». ويُسلمنا هذا إلى الحديث عن أسلوب غيرتز في الكتابة، وهو الذي استجرَّ له نقداً واسعاً كما مديحاً واسعاً، فقد كان أسلوبه الكتابي على حد قول هينك نوردهولت، رئيس دائرة الأبحاث في الدراسات الملكية في هولندا، في لايدن، موضع نقد شديد لتعقيده البالغ ولفتحه الطريق أمام موضة جديدة في الكتابة الأنثروبولوجية باستعمال عبارات مبهمة غير مفهومة من قبل كُتَّاب آخرين ذوي حظ ضئيل من الموهبة والمقدرة الكتابية. كما يصف جيمس بون أسلوب غيرتز بالصعوبة البالغة ويقدم نموذجاً لذلك في إحدى جمل غيرتز المؤلفة من حوالى 10 أسطر ويقترح على القارئ إعراب هذه الجملة. ويصف كاتب **الموسوعة البريطانية** (النسخة الإلكترونية للعام 2008) كتابة غيرتز بالنزوع إلى التعابير البلاغية والإغراب، وبالاستسلام للتعابير المجازية الاستعارية والتمثيل بدلاً من الشرح المباشر. وتدرس ليزا إيد نواحي الكتابة والأسلوب عند غيرتز في مقالتها «كليفورد غيرتز والكتابة والبلاغة»، فتفترض أن الأستاذ الذي كان يدرِّس مادة الإنشاء لغيرتز في الجامعة كان ليطلب منه إعادة كتابة الكثير من الجمل[3]. كما يتحدث كاتب النعي لغيرتز

---

(3) Lisa Ede, «Clifford Geertz on Writing and Rhetoric,» *JAC*, vol. 12, no. 1 (Fall 1991).

في جريدة **نيويورك تايمز** بتاريخ الأول من تشرين الثاني/نوفمبر 2006 عن أسلوب غيرتز في الكتابة الذي كانت له «نكهة أدبية ميزته عن معظم المنظرين وعلماء الأعراق».

والواقع أن أسلوب غيرتز الكتابي يغصّ بنماذج كثيرة من أمثال الجملة التي ذكرها بون، فالقارئ للكتاب الذي بين أيدينا، بلغته الأصلية الإنجليزية، سيتعثر بالكثير من هذه الجمل الطويلة المعقدة التركيب المليئة بالعبارات المعترضة المتداخلة بشكل يتحدى قدرة القارئ على تحديد المكونات النحوية للجملة، فكثيراً ما يتيه الفعل أو الخبر بعيداً عن الفاعل أو المبتدأ تفصل بينهما عبارات معترضة وتعليقات جانبية على نحو يفرض قراءة الجملة أكثر من مرة. كما تتميز جملته النموذجية باحتشاد عدد كبير من الأفكار المتداخلة والمتراكبة وباستعمال سلاسل من النعوت القبلية والبعدية المتشابكة، بالإضافة إلى الاستعمالات المجازية الخفية الإشارة، ما يجهد القارئ في تتبع المعنى، وإن كان يوفر له المتعة الفكرية العالية[4].

---

(4) واضح من هذا الوصف لأسلوب غيرتز ما يسبب هذا الأسلوب من صعوبة للمترجم في نقل المعنى والتعبير معاً إلى اللغة الهدف ما أمكن ذلك. وأود، بصفتي المترجم لهذا الكتاب، أن أقول إنني حاولت ما استطعت المحافظة ليس فقط على المعنى بل على نكهة الأسلوب أيضاً (وإن كان ذلك سيتسبب في نقل الصعوبة إلى القارئ أحياناً) لإعطاء الفرصة للقارئ للتعرف ليس فقط إلى أفكار المؤلف بل إلى طريقته في التعبير أيضاً. إلا أن ذلك لم يكن ممكناً في كل الحالات. ولذلك اضطررت أحياناً إلى تجزئة الجمل أو إلى تفكيك مكوناتها إلى جمل وعبارات أصغر، كما اضطررت أحياناً إلى تبديل ترتيب العبارات والمكونات النحوية في الجملة إما لتبيين المعنى أو للمحافظة على التركيب العربي المعروف أو للاثنين معاً. وفي مثل هذه الحالات كان علي التضحية بأحد الجوانب: إما التركيب العربي المتعارف عليه، أو اللفتة الأسلوبية للأصل الإنجليزي، أو دقة المعنى. وفي مثل هذه الحالة كنت أختار الحفاظ على أمانة النقل لدقة المعنى على حساب العناصر الأخرى جزئياً. وفي حالات كثيرة، حافظت على التعقيد النحوي ولم أحاول التبسيط مع التأكُّد من وصول المعنى (وإن بصعوبة) للقارئ، وكان الغرض من ذلك، كما أسلفت، تعريض القارئ العربي لما يميز أسلوب الأصل الإنجليزي من التعقيد.

قد يلاحظ قارئ هذه الترجمة، وقد يعيب بعضهم ذلك عليها، شيئين، من جملة أشياء أخرى: استعمال صيغة الجملة الاسمية والاضطرار لترديد بعض مكونات الجملة النحوية أحياناً، فبالنسبة إلى الاعتماد على صيغة الجملة الاسمية، فقد اخترت ذلك للمحافظة على مشابهة التركيب الإنجليزي وخاصة بالنظر إلى التعقيد الشديد لمكونات الجملة وتداخلها. وبالنسبة إلى تكرار بعض المكونات النحوية، فقد كنت أجد ذلك ضرورياً بعد عدد من الجمل المعترضة المتداخلة لتذكير القارئ بالفعل أو الفاعل أو المبتدأ أو الموصوف... إلخ.

ولتوضيح ما أسلفت عن تعقيد الجملة الغيرتزية أورد أمثلة ثلاثة فقط، ولا أبالغ إن قلت إنه لا تكاد تخلو صفحة تقريباً من أمثال هذه الجمل.

In order to avoid having to regard ideas, concepts, values, and expressive forms either as shadows cast by the organization of society upon the hard surfaces of history whose progress is but a working out of their internal dialectic, it has proved necessary to regard them as independent but not self-sufficient forces-as acting and having their impact only within specific social contexts to which they adapt, by which they are stimulated, but upon which they have, to a greater or lesser degree, a determining influence.

ص 361

The Balinese attempt to create an interesting, if you will, «deep,» match by making the centre bet as large as possible so that the cocks matched will be as equal and as fine as possible, and the outcome, thus, as unpredictable as possible.... But that fact no more argues against my interpretation that the fact that most painters, poets, and playwrights are mediocre argues against the view that artistic effort is directed toward profundity and, with a certain frequency, approximates it.

ص 431 ـ 432

And, because the context suggests that the rendering, if less than a straightforward description, is nonetheless more than an idle fancy; it is here that the disquietfulness-the disquietfulness of the *fight*, not (or, anyway, not necessarily) its patrons, who seem in fact rather thoroughly to enjoy it-emerges.

ص 446

ومما كان يزيد الأمر صعوبة في كثير من الأحيان إشارات أو لفتات (تارة تكون واضحة وأطواراً تكون خفية مندمجة في التعبير اندماجاً عضوياً) إلى مفهومات ثقافية وأعمال أدبية عالمية ومفكرين عالميين وحقائق تاريخية وسياسية، . . . إلخ، مما يُفترض بالقارئ أن يكون على اطلاع بها. وكثيراً ما تكون هذه اللفتات ضرورية لمتابعة المعنى. وقد حاولت أن أوضح هذه اللفتات قدر الإمكان (إما بين أقواس في المتن أو في حواشٍ خاصة من المترجم) لمصلحة القارئ غير المتخصص، لتمكينه من متابعة النقاش.

وقد نُقل عن غيرتز في ختام حياته الأكاديمية أنه فقد الأمل في قدرة علم الاجتماع على التعميم والتنظير الشامل نظراً إلى الفروق الشاسعة في الظروف بين الثقافات المختلفة عبر الأزمنة، وفي داخل المجتمعات.

وفي نعيه لغيرتز، قال بيتر غودارد (Peter Goddard)، مدير معهد الدراسات المتقدمة الذي كان غيرتز يعمل فيه، «كان كليفورد غيرتز واحداً من كبار المفكرين في القرن العشرين، وقد كان لوجوده في المعهد دور حاسم في تطويره». بينما وصفت جوان والاش سكوت، الزميلة في المعهد ذاته، تأثيره بأنه «كان قوياً ومستديماً على أجيال من العلماء. لقد غير اتجاه التفكير في حقول عديدة بالإشارة إلى أهمية الثقافة وتعقدها والحاجة إلى تأويل». وقد وصف ناقد الملحق الأدبي في جريدة **التايمز** اللندنية كتابه حول **تأويل الثقافة**

بأنه واحد من أهم مئة كتاب ظهر بعد الحرب العالمية الثانية.

ولئن حظي غيرتز بالإعجاب والمديح، فقد كان أيضاً عرضة لسهام النقد من الكثير ممن لم يكونوا متوافقين معه في نظرياته، فقد كانت نظرته إلى الدين مثلاً محط انتقاد من البعض الذين رأوا فيها انحيازاً وتشويشاً في رؤيتها لكيفية إشارة اللغة إلى العالم.

وفي مراجعة نقدية لأحد كتب غيرتز في جريدة **النيويورك تايمز**، أبدى المؤرخ بول روبنسون (Paul Robinson) إعجابه بالجهد المبذول ولكنه أكد في الختام أن النثر الغيرتزي كان مجرد خداع براق من دون الكثير من المادة من داخله.

كما كتب جوناثان بينثال (Jonathan Benthall) في دورية **نيو ستايتسمن** (*New Statesman*) أن تنظير غيرتز المتقن وشكوكه اللاحقة حيال حدود المعرفة الأنثروبولوجية تركت بعض العلماء في حيرة: «إنه يخيب أمل بعض الزملاء لأنه لا يأتي بنظريات شاملة منسقة».

وربما كان أشد النقد وأكثره مرارة إلى عمل غيرتز ذلك الذي أتى به ليونيل تايغر (Lionel Tiger)، أستاذ الأنثروبولوجيا في جامعة روتجرز، عقب وفاة غيرتز، والذي نشر في 7 تشرين الثاني/ نوفمبر 2006 في **وول ستريت جورنال** وجاء فيه:

من غير المحتمل أن يشعر أهل الفكر بالتقدير للأثر الكبير الذي خلفه في عالم الفكر. كان هذا الأثر في العلوم الاجتماعية باعثاً على الأسى برأيي (ورأي غيري). كان مساهماً كبيراً في ذلك اللامنطق العنيد في تشويشه الذي أصاب العلوم الاجتماعية ولايزال.

حاول، من موقعه البارز والمؤثر في المعهد، أن يدمج الأنثروبولوجيا مع العلوم الإنسانية. وكانت النتيجة المؤلمة لذلك في تحويل الكثير مما يقوم به علماء الأنثروبولوجيا ذوو النوايا الطيبة إلى شكل أعرج ومشوش من المعرفة الأدبية. والأسوأ أنه وسّع الهوة

الغربية بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية. كنت قد زكيت تعيينه في 1970 في المعهد عالماً اجتماعياً. قبل ذلك التاريخ كانت كتاباته تتسم بالمنطق والمفهومية حول الصلات بين العلوم البيولوجية والاجتماعية. ولكنني كنت مخطئاً جداً في ذلك. حالما اعتلى منصبه الرفيع في المعهد، تخلى عن منظوره السابق المنعش والتركيبي (التوفيقي) وأخذ بالتركيز على الصلات بين الكتابة والسلوك. وأخذ بالدعوة إلى الأخذ بالتوصيف الكثيف، بدلاً من التوصيف الإمبيريقي الذي كان يقوم به علماء الأعراق ملتزمين بالحقائق بدلاً من أناقة الوصف. كان يركز على الكلمات التي تصف الأفعال بدلاً من التركيز على الأفعال ذاتها. إن كتبه ومقالاته المعقدة التي توحي بالثقة أسهمت في تدعيم مركزه عالماً رائداً في الأنثروبولوجيا في الجزء الثاني من القرن العشرين، ولكن لم يكن أحد يعلم لماذا. وهو مارس نفوذاً قوياً في التعيينات الأكاديمية وفي اللجان السياسية وفي عالم النشر في حقله.

لقد مارس هذا التأثير على الحياة الفكرية في زمنه لأنه كان يحاجج عن الموقف التبسيطي المريح والمراوغ القائل بأنه ليست هناك حقائق ثابتة حيال الحياة الاجتماعية، كل ما هنالك هو تمثُّلات موضع شك للتجارب الفردية الخاصة والمواقع الاجتماعية. تشويش في تشويش. كل ذلك لم يكن يتسم بالدقة وكان تحت الجدال. وقد أدت جهوده إلى ما يقرب من الشلل في الرابطة الأنثروبولوجية الأميركية.

كتاب تأويل الثقافات

كان للكتاب وقع كبير في عالم الفكر وفي حقل الأنثروبولوجيا والدراسات التراثية على وجه الخصوص، حتى إن الملحق الأدبي

لـ **جريدة التايمز** اللندنية (6 تشرين الأول/أكتوبر 1995) وصفه بأنه واحد من أهم مئة كتاب صدرت منذ الحرب العالمية الثانية.

في «تقديم» الكتاب يخبر غيرتز بأن الكتاب هو مجموعة من المقالات التي كان قد نشرها في الستينيات من القرن العشرين. وهو يعترف بأنه لا يجد الكثير مما يربط بينها سوى أنها من تأليفه. إلا أنه عاد فوجد ما يجمع بينها أكثر من ذلك في حقيقة أنها كلها تعالج مسائل تتعلق بالثقافة من وجهة معينة هي وجهة «الأنثروبولوجيا الرمزية» التي اتخذها منهجاً له. وليوضح ذلك الأمر كتب مقدمة للكتاب (هي فصله الأول) بعنوان «التوصيف الكثيف: نحو نظرية تأويلية للثقافة».

إن هذا الفصل يقدم الأساس النظري الذي تقوم عليه سائر فصول الكتاب. ويتألف هذا الأساس بمعظمه من مفهوم «التوصيف الكثيف» الذي استعاره غيرتز من الفيلسوف البريطاني جيلبرت رايل (1900 ـ 1976) الذي ميَّز بين وصف ما يظهر من فعلٍ ما أو سلوكٍ ما (التوصيف الرقيق) ووصف هذا الفعل أو السلوك في السياق الذي يجري فيه (التوصيف الكثيف)، وهو ما يؤدي إلى فهم أفضل لهذا السلوك. والمثال الوارد في كتاب غيرتز عن «الغمزة» يوضح هذا المفهوم، فالتوصيف الرقيق يصف فعل الغمز الظاهر بأنه مجرد تحريك لجفن العين فحسب. أما التوصيف الكثيف فيخبرنا ما إذا كانت الغمزة مجرد اختلاج لاإرادي للجفن أو إشارة خفية للتواصل بين اثنين أو حركة هازئة من شخص يقلد غامزاً آخر أو، . . . إلخ. ويؤكد غيرتز أن هذا المنهج في ربط السلوك بسياقه هو الذي اعتمده في ملاحظاته ومراقباته وتوصيفاته في عمله الميداني في إندونيسيا والمغرب بشكل أساسي. ويقرر غيرتز أن النظر في الأبعاد الرمزية للعمل الاجتماعي ـ سواء كان فناً أو ديناً أو عقيدة أو علماً أو قانوناً

أو عرفاً أخلاقياً وما سوى ذلك ـ يعني عدم إشاحة النظر عن الإشكالات الوجودية في الحياة لمصلحة أشكال جامدة في العلم، بل هي الغوص في لجة هذه الإشكالات لتفسيرها وتحليلها من الداخل. وبهذا تكون مهمة الأنثروبولوجي التأويلي ليس تقديم إجاباته عن الأسئلة العميقة في الوجود بل في تقديم الإجابات التي قدمها الآخرون في ثقافات أخرى عن هذه الأسئلة.

وفي الفصل الثاني: «أثر مفهوم الثقافة في مفهوم الإنسان»، يخلُص المؤلف إلى التأكيد بأنه يتوجب على الباحث لكي يصل إلى حقيقة الإنسانية المباشرة أن يغوص في الحقائق ليصل إلى التفاصيل الصغيرة متجاوزاً التسميات المضللة والتصنيفات الشائعة والتشابهات الفارغة ليصل إلى فهم ثابت ليس فقط للطبيعة الأساسية للتراثات المختلفة، بل أيضاً للأفراد داخل هذه التراثات، فالوصول إلى العمومي يمر خلال التفاصيل والأشياء الملموسة عبر تحليل التطور المادي، تحليل طريقة عمل الجهاز العصبي للإنسان، وتحليل التنظيم الاجتماعي الذي ينخرط فيه الإنسان، وتحليل العملية النفسية التي تحصل داخل عقل الإنسان، وعبر الأنماط الثقافية التي يعيش فيها الإنسان، وتحليل التفاعل بين كل هذه الظواهر.

ويعالج الفصل الثالث، «نمو الثقافة وتطور العقل»، موضوع طبيعة العقل وطبيعة التفكير، ويعرب غيرتز عن يقين راسخ بأن التفكير ليس عملية خاصة تجري في خفايا النفس الإنسانية، بل هو عملية علنية تجري في الحياة المجتمعية في الأماكن العامة، في المواضع المادية في الحياة اليومية: عند مكتب العالِم، في ملعب كرة القدم، في الإستوديو، في مقعد سائق الشاحنة، على المنصة، على رقعة الشطرنج، في قوس المحكمة، . . . إلخ. وينطبق خط المحاججة نفسه على الثقافة حيث ينبغي تلمُّس طبيعة الثقافة ليس في

المناحي المنغلقة في ذلك التراث، في السلوك الفردي أو التنظيم الاجتماعي أو التركيبة العصبية للفرد، بل في النظر إلى كل تلك المناحي نظرة شاملة من وجهة العلوم السلوكية كلها.

أما الفصل الرابع فيعالج «الدين بوصفه نظاماً ثقافياً» معالجة أنثروبولوجية. وهو يقرر أن هذه المعالجة هي عملية ذات مرحلتين. وتتكون المرحلة الأولى من تحليل نظام المعاني المتجسد في الرموز التي تشكل الدين بما هو كذلك. وتتكون المرحلة الثانية من ربط هذه الأنظمة إلى التركيبة الاجتماعية وإلى العمليات النفسية. ويأخذ المؤلف على الدراسات الأنثروبولوجية المعاصرة ليس مجرد اهتمامها بالمرحلة الثانية بل إهمالها تماماً للمرحلة الأولى، وبذلك تتجاهل الأمور التي تحتاج إلى التوضيح وتنظر إليها النظرة إلى الأشياء المسلَّم بها التي لا تحتاج إلى عناية خاصة. وبذلك فهو يقترح عدم إغفال الظروف التفصيلية في الظواهر الاجتماعية؛ يقترح مثلاً إلقاء الضوء على ممارسة عبادة الأسلاف ودورها في الوراثة السياسية، ودور أعياد تقديم الأضاحي في تحديد الواجبات التي يفرضها النَّسَب، ودور عبادة الأرواح في جدولة الممارسات الزراعية، ودور الكهانة في تقوية النظام الاجتماعي.

ويتابع الفصل الخامس، «روح الجماعة والنظرة إلى العالم وتحليل الرموز المقدسة»، معالجة الجوانب الدينية في المجتمع الإنساني وأثرها في الحياة الفردية والمجتمعية. يعبر غيرتز عن قناعته بأن الدين لم يكن قط مجرد يقينيات ماورائية. بل هو، في وجدان أتباعه، متشبِّع بقواعد سلوكية أخلاقية، ولم يكن قط مجرد إيمان بحقائق غيبية بل هو مشفوع بالحض على عمل ما يُرى عملاً صالحاً من ضمن تعاليم الدين. ويعترف المؤلف بأن تعبيري «روح الجماعة» و«النظرة إلى العالم» يشيران إلى مفهومين غامضين ينقصهما التحديد

الدقيق. ولكن مع ذلك فإن الأنثروبولوجيين قد تمكنوا بواسطتهما من تطوير مقاربة لدراسة القيم التي تستطيع توضيح العمليات الأساسية المستعملة في ضبط السلوك. وبذلك يكون دور الأنثروبولوجيا في تحليل القيم الأخلاقية ليس في استبدال البحث الفلسفي بل في جعله مرتبطاً بالواقع وذا فائدة له.

ويكمل المؤلف دراسته لجوانب الدين في الفصل السادس «التعبير الديني والتغيير الاجتماعي: نموذج جاوي». وهو يصف هنا بالتحديد طقساً مميزاً يمارسه أهل جاوة هو «السلامتان» وهو احتفال يمارسه الأهالي في مناسبات مختلفة: المرض ـ الموت ـ الزواج، إلخ. ويتكون من لقاء يُعقد في بيت المُحْتَفِل ويحضره الجيران من مختلف الأديان يقدم فيه الطعام وتُتلى فيه الأناشيد، إلخ. وهو يصف كيف يُسهم هذا الطقس في تمتين العلاقة بين الجيران من مختلف الأديان. ويمضي المؤلف ليصف كيف أن التغييرات السياسية والاجتماعية التي أصابت جاوة والانقسامات الحادة التي أفرزتها الانقسامات السياسية قد ضربت علاقات الجيرة والمودّة وأفشلت المساعي المتمثلة في «السلامتان». وهو يضرب على ذلك مثالاً في جنازة فتى غير مسلم (في قرية كانت تجري فيها الجنازات، كما سائر الاحتفالات بحسب الطقوس الإسلامية) تعطلت بسبب تلك الانقسامات السياسية.

ويبقى غيرتز في الفصل السابع «التحوّل الداخلي» في بالي المعاصرة»، في إندونيسيا ولكنه ينتقل من جاوة إلى جزيرة بالي الصغيرة ليقدم وصفاً تفصيلياً للمكونات الدينية في المجتمع البالي مع عرض تاريخي موجز لتطور الديانة البالينية المنبثقة من الهندوسية. وهو يصف الحالة الراهنة هناك بأنها مرحلة انتقالية مجهولة المآل على الرغم من كل النشاط القائم في تحديد الديانة البالينية التقليدية

القائمة على الطقوس والاحتفالات أكثر من أي شيء آخر.

ويتناول الفصل الثامن، «الأيديولوجيا نظاماً تراثياً»، الأيديولوجيا ودورها في المجتمعات المعاصرة وفقدانها للحظوة في عالم الفكر، حتى إنها أصبحت بمثابة نقد وتعيير، وذلك لمخالفتها مفهوم الموضوعية المطلوبة في العلم. وأصبح تعبير الأيديولوجيا مرادفاً للتصلب في الرأي، الذي غالباً ما يكون على خطأ. والأيديولوجيا تميل إلى التبسيط والتوضيح والتسطيح ولو أدى ذلك إلى عدم إنصاف الموضوع المبحوث. ثم ينطلق المؤلف ليشرح دور الأيديولوجيا في ما يسميه «الدول الجديدة» (التي نالت استقلالها أو تكونت بعد الحرب العالمية الثانية) وخاصة إندونيسيا حيث يبلغ التشويش الأيديولوجي مداه مع الامتزاج في التأثيرات الهندوسية والإسلامية والمسيحية والبوذية. ويشرح المزالق الأيديولوجية التي هبطت فيها سياسات سوكارنو والتي أدت إلى فشلها.

في الفصل التاسع «مابعد الثورة: مصير القومية في الدول الجديدة»، يعيد غيرتز تسليط الضوء على سياسات الدول الجديدة التي نشأت بين عامي 1945 و1965، وخاصة الجيل الثاني من القادة الذين أتوا بعد القادة «الملهمين» الذين كانوا يتمتعون بكاريزما هائلة مثل غاندي ونهرو وسوكارنو ومحمد الخامس ومحمد علي جناح وبن بيللا وعبد الناصر ويصف بعد ذلك صعود طبقة «نبلاء الياقة البيضاء»، رجال الإدارة أو الطبقة الوسطى الجديدة، التي ورثت الطبقة الإدارية الاستعمارية. ثم هو يصف ما سماه المراحل الأربع التي مرت بها فكرة القومية في هذه الدول. ثم يفصل المؤلف القول في التضاد القائم بين ما سماه الذاتية الأساسية (Essentialism) (المتعلقة بالخصائص الموروثة للعِرْق أو الجنس، مثل الدين واللغة وسائر الخصائص التي يصفها المؤلف بالغرائزية) والمعاصرة

(Epochalism) (السعي إلى اللحاق بركب العالم المعاصر في النواحي السياسية والإدارية، إلخ) وخاصة في إندونيسيا والمغرب. ويخلص المؤلف إلى القول بأن الروح القومية، كما الدين، كانت سبباً في الكثير من المآسي التي تعرض لها الجنس البشري.

ويتابع المؤلف بحثه في آثار التضاد بين الذاتية الأساسية (الغرائزية/ الفطرية) والمعاصرة (السياسية المدنية) في الفصل العاشر، «الثورة التكاملية: المشاعر الفطرية والسياسية المدنية في الدول الجديدة». وهو يستخدم عبارة «الغرائزية» للإشارة إلى كل المشاعر الفطرية التي تشكل الهوية الذاتية لطائفةٍ ما ضمن مجتمع أوسع وتميزها في مقابل الطوائف الأخرى: مثل اللغة في الهند والروح المناطقية في إندونيسيا والتقاليد في المغرب والمذهبية في العراق واللغة والعرق في سيلان (سريلانكا) والقبلية في كردستان والعرق والقومية في أفريقيا، إلخ. ثم يقرر المؤلف أن كل التجمعات السكانية في الدول الجديدة، تعيش حالة تمزق وتوتر بين شعورين أو تيارين كبيرين: الرغبة في المحافظة على مكونات الهوية الذاتية من جهة والرغبة في بناء دولة حديثة والانخراط الفاعل في المجتمع الدولي وسياساته من جهة أخرى.

وتتجسد «الثورة التكاملية» في دمج هذين الشعورين بحيث لا يتحقق أحدهما على حساب الآخر. ثم ينتقل المؤلف لبحث الموقف بشيء من التفصيل في عدد الدول الجديدة في ضوء هذا التقسيم ومدى تحقق التكامل: إندونيسيا، مالايا ـ بورما ـ الهند ـ لبنان ـ المغرب ـ نيجيريا. ويُتبع المقطع المتعلق بكل دولة من الدول بتعليق كتبه للطبعة الثانية من الكتاب (1973) يتناول فيه المستجدات التي حصلت منذ وقت تأليف المقالة وحتى حين الطبعة الثانية على صعيد التكامل في كل دولة من الدول المبحوثة.

في الفصل الحادي عشر، «سياسة المعنى»، يعود المؤلف إلى إندونيسيا فيتناول بالتحليل كتاب **التراث والسياسة في إندونيسيا** الذي اشترك في تأليفه عدة مؤلفين يتناول كل واحد منهم جانباً من جوانب الوضع في إندونيسيا بعد وقوع المجازر الأهلية التي ذهب ضحيتها مئات الآلاف هناك في 1964. وقد يلاحظ القارئ في هذا المجال تركيز المؤلف بشكل كامل تقريباً على العوامل المحلية للأزمات التي تعاني منها الدول الجديدة وغض النظر بالكامل عن العوامل الخارجية (أو ما اصطلح على تسميته بـ «لعبة الأمم») فليس هناك إشارة إلى التأثير الذي كانت تمارسه سياسات القوى الكبرى (إقليمية أو دولية) في تأجيج الصراعات الداخلية في تلك الدول الجديدة أو الوليدة التي كانت ضئيلة التجربة في تلك اللعبة. ونستثني من ذلك ما جاء في الهامش ما قبل الأخير في الفصل الحادي عشر حيث يبرر المؤلف تجاهله لهذه المؤثرات بالرغبة في تبيين العوامل التراثية المنخرطة في تلك الأزمات.

ويبقى المؤلف في نطاق تحليل أوضاع الدول الجديدة في الفصل الثاني عشر، «السياسة في الماضي، السياسة في الحاضر: بعض الملاحظات حول استعمال الأنثروبولوجيا في فهم الدول الجديدة». وفي ذلك يقص المؤلف كيف أن العلوم المختلفة: الأنثروبولوجيا، علم الاجتماع، علم السياسة، التاريخ، الاقتصاد، علم النفس، وحتى العِرافة، تضافرت جهودها لدراسة المعطيات المنبثقة من تجارب الدول الجديدة، المتشكلة والمتعثرة. والنموذج الذي يستخدمه المؤلف لإلقاء الضوء على الوضع هو النموذج البالييني، حيث يقدم عرضاً تاريخياً للتراث البالييني منذ القرن التاسع عشر وكيف أن الحياة البالينية بمجملها كانت تدور حول الاحتفالات الطقوسية الدينية التي كانت تتميز بأبهة مدروسة ومقصودة وكانت هي هدفاً بذاتها.

ويكرس المؤلف الفصل الثالث عشر، «البدائي الذكي: حول عمل كلود ليفي ستراوس»، للحديث عن حياة ومنجزات ذلك الأنثروبولوجي الفرنسي الذي كان له أثر عظيم في ترسيخ قواعد علم الأنثروبولوجيا في القرن العشرين. ويتركز الفصل على وجه أخص على كتاب ليفي ستراوس **مدارات حزينة** الذي كان أشبه بسيرة ذاتية تقص بأسلوب شاعري رحلات ليفي ستراوس في أدغال أميركا اللاتينية بحثاً عن «الإنسان البدائي» في حالته الفطرية في محاولة لفهم جوهر النفس الإنسانية قبل أن تغطيه غشاوات الحضارة. ويقص الكتاب خيبة الأمل التي تعرض لها ليفي ستراوس عندما وجد أنه لم يعد هناك وجود للإنسان البدائي (بصورته الرومانسية التي يستثيرها علم الأنثروبولوجيا) حيث إن وجود المجتمعات البدائية قد أصبح ملوثاً بقذارات الحضارة الأوروبية.

وحتى عندما وجد المؤلف مجتمعاً بدائياً في صورته الفطرية، لم يتمكن من النفاذ إلى قرارته بسبب الحواجز اللغوية والتراثية الكثيفة. إلا أن غيرتز يرى بصيص أمل بالنفاذ إلى جوهر الحياة الإنسانية، وإن لم يكن ذلك عن طريق العمل الميداني مع القبائل البدائية، فهو عن طريق التأمل ودراسة الآثار التي تنتمي إلى تلك المجتمعات وبتجميعها بعد تنظيفها من قذارات الحضارة لتكوين الصورة المطلوبة. وهذه هي المهمة التي نهض بها كتاب ليفي ستراوس الآخر، **العقل البدائي**. ثم يفصل غيرتز القول في أثر روسو في فكر ليفي ستراوس وفي الأنثروبولوجيا ككل.

في الفصل الرابع عشر، «الشخص والزمن والسلوك في بالي»، يعالج غيرتز الجوانب الثقافية في بالي التي تكوّن وتحدد مفهوم «الشخص» والجوانب المتعلقة بإدراك الزمن وجريانه. وهو يبدأ ببسط القول في تقسيم الأشخاص بحسب العلاقات الزمنية التي تربطهم

بعضهم ببعض فبالنسبة إلى الشخص المعني، هناك السلف والمعاصرون (الذين يعيشون معه في الزمن نفسه) والمصاحبون (الذين تربطهم به علاقات مصلحة وعمل) والخلف. وينطلق من ذلك ليبين الأنظمة البالينية لتعريف الأشخاص ويعدد ستة تصنيفات تستخدم في بالي في مخاطبة الشخص أو الإشارة إليه: الأسماء الشخصية، أسماء ترتيب الولادة في العائلة، مصطلحات النسب والقرابة، التكنية، (استعمال اسم الابن في الإشارة إلى الأب)، ألقاب المكانة الاجتماعية (الطبقية)، الألقاب العامة. وينتقل المؤلف بعد ذلك لتسليط الضوء على مفهوم البالينيين عن جريان الزمن والأحداث. ويفصل القول في الروزنامات المستخدمة عند البالينيين وتسمية الأيام وترتيبها وعلاقة ذلك بالأعياد التي يحييها البالينيون، وتأثير ذلك كله في السلوك الذي يميز البالي في حياته اليومية.

أما الفصل الخامس عشر والأخير، «اللعب العميق: ملاحظات حول صراع الديكة في بالي»، فهو في الأصل مقالة كتبها ونشرها المؤلف سابقاً واستجرَّت نقداً ونقاشاً طويلين من المختصين في حقل الأنثروبولوجيا. وقد عُدَّت هذه المقالة تمريناً عملياً في منهجية «التوصيف الكثيف» التي تعتمد تسليط الضوء على السياق في شرح الفعل الإنساني ولا تكتفي بسرد الوقائع.

يبدأ الفصل برواية تجربة خاضها المؤلف مع زوجته في بداية إقامته في قرية بالينية حيث كان يتجاهلهما الأهالي بالكلية. واستمرت الحال على ذلك حتى حصول حادث اشترك فيه الزوجان مع الأهالي في التعرض لمداهمة من قوى الشرطة التي حضرت لقمع مباراة صراع الديوك (التي كانت محظورة قانوناً). وقد أصبح المؤلف بعد ذلك مقبولاً، بل ومُرَحَّباً به في المجتمع البالي، بعد أن وجد القرويون أن هناك ما يجمعه بهم في المصاب. ويمضي المؤلف

ليروي بتفصيل شديد تراث لعبة صراع الديوك في بالي وأهميتها بالنسبة إلى المجتمع والأساطير التي تدور حولها وتفاصيل ممارستها وعمليات المراهنة على الديوك المشاركة في المباريات. ويستعير المؤلف عبارة «اللعب العميق» من الفيلسوف البريطاني جيريمي بنثام للإشارة إلى الحالة النفسية والواقعية التي تسيطر على البالينى عندما ينغمس في المراهنة بشكل عميق مُسْتَغْرِق لأسباب لا شعورية إلى حد بعيد، فالبالينى لا يراهن لأجل المال ولا لأجل الجاه بشكل رئيسي، بل يراهن لإثبات وجوده على نحو يدرك هو كنهه تماماً.

تقديم طبعة العام 2000

عندما عزمت في بداية السبعينيات على جمع هذه المقالات التي كنت قد كتبتها في العقد السابق، أي خلال عقد الستينيات الذي كان مليئاً بالأحداث الهامة، لم يكن من الواضح لدي ما هو العنصر الجامع بينها، سوى أنني كنت أنا من كتبها. بعض هذه المقالات كانت حول إندونيسيا حيث عملت لبضع سنوات، وبعضها كان عن فكرة الثقافة، وهي من هواجسي الخاصة، وبعضها الآخر كان عن الدين والسياسة والزمن والتطور. وكانت بينها مقالة، وهي التي قُدِّر لها أن تصبح ربما الأشهر، أو الأسوأ سمعة بينها (وهي التي جعلت الماركسيين والأدباء التقدميين على السواء يزمجرون بغضب)، وهي مقالة عن المعنى الأعمق لصراع الديوك عند سكان جزيرة بالي. وكان السؤال: هل أضافت هذه المقالة شيئاً: هل أضافت نظرية ما؟ أو موقفاً ما؟ أو مقاربة ما؟

لم يكن لدي عنوان جامع أطلقه على هذه المجموعة، بَلْهَ سبباً وجيهاً لجمعها. كنت قد فكرت في أن أطلق عليها عنوان «المعنى والثقافة»، إلا أن الراحل مارفن كيسلر، وهو كان محرِّر كتبي لدى دار بايزك بوكس (Basic Books)، وهو كان صاحب فكرة جمع هذه المقالات في المقام الأول، لم يعجبه العنوان المقترح كثيراً

فالمراوغة في العنوان كانت أكثر من واضحة، كما إن اختيار الكلمات لم يكن فيه شيء من الإلهام ـ وحضّني على كتابة مقدمة تحليلية مطوَّلة أبين فيها موقفي العام، فقلت له إنني لم أكن مدركاً أن لديَّ موقفاً عاماً موحداً، فقال لي (والحق أنه كان هناك محررون فعليون في تلك الأيام): «ستجد لك موقفاً». وهكذا عكفت على إنجاز «الفصل الأول: التوصيف الكثيف: نحو نظرية تأويلية للثقافة»، وعندها اكتشفت موقفاً وشعاراً لي، وأنا أعيش بهما منذ ذلك الوقت.

إن هذا الترتيب المعكوس للأمور ـ أن تكتب شيئاً ما ثم تفكر في ما بعد حول موضوع كتابتك ـ قد يبدو غريباً، أو حتى ممارسة منحرفة أو شاذة، ولكنني أعتقد أن هذا هو ما يحصل على الأقل معظم الأحيان في الكتابة حول الأنثروبولوجيا الثقافية (علم الأنام الثقافي). وإذا ما وضعنا جانباً ما يدعيه بعض من يزعم الانتساب إلى «العلم السامي» وبعض تقنيات الكتابة المسماة سامية، فالواقع هو أننا لا نبدأ عادة بالانطلاق من أفكار منظمة تنظيماً جيداً ننتقل بها إلى أماكن نائية لامتحانها باستعمال إجراءات منهجية دقيقة التطبيق، فنحن نذهب إلى تلك الأماكن البعيدة، أو، كما يحصل على نحو متزايد هذه الأيام، إلى أماكن أقرب، نحمل معنا أفكاراً عامة عن ما نريد أن نبحث فيه وعن طريقة البحث التي سنعتمدها في ذلك البحث. وما يحدث في الواقع هو أننا ننظر في تلك الأمور (أو كما يحصل غالباً، ننظر في أمور أخرى تبدو لنا أكثر أهمية من الأمور التي انطلقنا للبحث فيها)، وبعد ذلك نعود لترتيب ملاحظاتنا وما نحمله من ذكريات حول العملية، وهنا نجد ملاحظاتنا وذكرياتنا تعاني من النقص، لنرى ما قد تكون كشفته أبحاثنا بما قد يلقي الضوء على شيء ما أو يقودنا إلى إعادة النظر في الأفكار التي نحملها، والتي قد تكون أفكارنا أو أفكار بعض الآخرين حول هذه الفكرة أو تلك. إن

ما نسطره من كتابات بنتيجة هكذا أبحاث غالباً ما يكون ذا طبيعة استكشافية ويرمي إلى طرح الأسئلة على الذات، وغالباً ما تملي شكله مناسباتُ الكتابة الآنية أكثر مما تمليه المنهجية البَعْدية (post-hoc) في تقسيم الكتاب إلى فصول وكتابة المقالات ذات الموضوع الإفرادي.

إن هذه المرحلة الختامية في العمل ـ ونحن نصفها بالختامية مؤقتاً إلى حين انتقالنا إلى مكان أخر أو إلى أن نلتفت إلى اهتمامات أخرى ـ هذه المرحلة الختامية تتميز بأهميتها وبكونها نوعاً من الحيلة التخييلية (Sleight-of Hand). وتنبع أهميتها من واقع أننا من دونها نكون أمام مجرد سلسلة من الأشكال والصور والأفكار والعناوين المرتبة ترتيباً دقيقاً ولكنها تكون مجرد قطع متناثرة لا يجمع بينها تصور كلي. وهي تكون مجرد حيلة تخييلية لأنها لا تقدم لنا إلا تركيبة متجرجرة متهالكة كأنها أطروحة سعدنا بإثباتها بعد تفكير طويل. إن النقاشات الأنثروبولوجية ـ وهذا الكتاب حول «تأويل الثقافة» هو بالتأكيد أحد هذه النقاشات ـ تبدو كأنها حجج نبتكرها بعد حصول العثرات التي نقع فيها والتي تحوجنا إلى هكذا حجج.

وفي أي حال، سواء كانت هذه أفكاراً قبلية أو بعدية، فإن المقولات العامة، من مثل هذه المقولات التي كان من حُسن حظي أن انحشرت بها (وأقول من حُسن حظي لأنها أوضحت لي اتجاه عملي وأثرت فيه) في كتابتي لمقطوعة «التوصيف الكثيف»، فإن هذه المقولات يكون لها معنى في الأنثروبولوجيا فقط عندما تكون تعليقات حول مسألة معينة، من مثل تلك المسائل التي تشكل بقية أجزاء الكتاب، فإذا فصلناها عن بقية أجزاء الكتاب، نجد أنفسنا أمام مجرد ملاحظات واعدة أو صناديق فارغة أو مجرد إمكانيات محتملة الحدوث. إن المقطوعات حول الجنازة الجاوية المعلَّقة وحول

مفهومات الزمان والهوية في بالي، وحول مسرحيات خيال الظل أو الولايات الهندية (Indic)، وحتى صراع الديوك والمسرحيات الميلودرامية حول المنافسات على المراكز الاجتماعية، هي التي تقدم لنا المقولات العامة، ليس فقط في مقطوعة «التوصيف الكثيف» بل أيضاً في مقطوعات «الدين بوصفه نظاماً تراثياً»، «والأيديولوجيا بوصفها نظاماً ثقافياً»، أو «نمو الثقافة وتطور العقل»، بغض النظر عن مدى إيحائية أو مصداقية هذه المقطوعات. وعلى الرغم من الارتباكات الأولية التي كانت لدي، فإن الكتاب يبقى كتاباً، والفصول تبقى فصولاً، وينتظم كلَّ ذلك إيقاع معرفي معين.

والآن، وبعد مرور أكثر من ربع قرن على نشر هذا الكتاب، فإن إعادة نشره، بعد حصول كل ما حصل من أحداث في العالم وفي علم الأنثروبولوجيا على حد سواء، فإن هذا مؤشر إلى أن بعض الأفكار التي أطلقتها حينها، هي فعلاً أفكار جديرة بالمتابعة. وفي مطلق الأحوال، أنا شخصياً لا أزال ألاحقها.

كليفورد غيرتز

برنستون

آب/ أغسطس 1999

تقديم

عندما يبدأ عالم الأنثروبولوجيا، بتشجيع من ناشر نبيه، بجمع بعض مقالاته التي كان قد كتبها ليعرض للعالم ما كان يفعله أو يحاول فعله خلال الخمس عشرة سنة المنصرمة بعد تخرجه من كلية الدراسات العليا، عندما يفعل ذلك، يجد نفسه أمام قرارين يحملان الكثير من التناقضات: ماذا يُدخل في عمله الجديد من مقالاته السابقة، وبأي قَدْر من الاحترام عليه أن يعامل تلك المقالات. إننا نحن معشر كتاب المقالات في مجلات العلوم الاجتماعية كلنا لدينا في داخلنا ما يمكن تسميته بالنزعة إلى «اللاكتاب»، ونحن ننشر المزيد من المقالات؛ نحن نتخيل أن أي شيء فعلناه في الماضي بإمكاننا أن نصنعه بذواتنا الحاضرة على نحو أفضل، ونبقى على أهبة الاستعداد لإجراء تنقيحات وتحسينات لا نهاية لها في كتاباتنا، وهذا ما لا يمكن أن نقبل مثيله من أي ناشر أو محقق. إن البحث عن النمط الأساسي الذي يَنْظِمُ الأشياء في كتابات المرء لهو أمرٌ مقلق بالقدر نفسه كما في الحياة. وإن الكاتب ليشعر برغبة جامحة في أن يحوك بَعْدياً شكلاً أو نمطاً ما في ما كتب، وكأنه يهتف «هذا ما أردت قوله».

وقد واجهت تحدي القرار الأول (عماذا أُدخل في الكتاب)

بالعزم على تضمينه فقط مقالاتي التي تتصل بشكل مباشر وصريح بمفهوم الثقافة. إن أغلبية تلك المقالات هي في الواقع دراسات إمبريقية تجريبية أكثر منها بحوثاً نظريةً مستفيضة، وما ذلك إلا لأنني لا أشعر أبداً بالارتياح عندما أبتعد عن الشؤون الحياتية اليومية المباشرة. بَيْد أن المقالات بمجملها تهتم أساساً بتقديم نظرة معينة فريدة تقوم على دراسة أمثلة وحالات خاصة عن دور الثقافة في الحياة الاجتماعية وعن الطريقة المناسبة لدراسته. ومع أن عملي كعالم أنثروبولوجي كان منصباً بشكل أساسي ربما على إعادة تعريف الثقافة، فقد عملت أيضاً بشكل موسع في دراسة حقول التطور الاقتصادي والتنظيم الاجتماعي والتاريخ المقارن وعلم البيئة الثقافي ـ إلا أن هذه الاهتمامات لا تظهر في هذا الكتاب إلا بشكل هامشي. وهكذا فإن هذه المقالات سوف تنبعث، على ما أرجو، دراسةً موحدة في نظرية التراث كما تطورت في سلسلة من التحليلات الملموسة. إن لدى هذا الكتاب فكرة يحاجج عنها، وهو ليس مجرد سلسلة من الكتابات المتتابعة على امتدادٍ زمنيٍ ما في حياة مهنية جوَّالة.

أما في ما يتعلق بالقرار الثاني، فقد كانت طريقة التعامل معه أكثر تعقيداً، فعلى وجه الإجمال، أنا أعتقد بوجوب التمسك بالمقالات المنشورة، وما ذلك إلا لأن هذه المقطوعات، إذا ما كانت تحتاج إلى إعادة نظر مستفيضة، فهي لا تصلح لإعادة النشر إطلاقاً، بل ينبغي استبدالها بمقالة جديدة تضع الأمر في نصابه. أضف إلى ذلك أن تصحيح المقولات الخاطئة التي عبر عنها الكاتب في مقالة سابقة بإضافة أفكار جديدة إلى مقالة سبق نشرها لا يبدو لي أنه السلوك الصواب أو المنصف، فهو يعمّي على تطور الأفكار الذي يُفْتَرَض بالكاتب بدايةً عرضه عندما يجمع مقالات سابقة له في كتاب.

إلا أنه، وعلى الرغم من ذلك كله، فإنه يتراءى لي أن هناك مبرراً لإجراء شيء من التنقيح في الحالات التي لا يؤثر فيها ذلك التنقيح الرَجْعي على جوهر الفكرة الأساسية، عندما يكون ترك الأفكار على الصيغة التي كُتبت بها أساساً يؤدي إلى تثبيت أفكار عفا عليها الزمن أو إلى تقويض فكرة لاتزال صالحة بربطها بشكل وثيق إلى مجموعة من الأحداث التي خبا تأثيرها.

وهناك موضعان في المقالات التالية وجدت من المناسب فيهما أخذ احتمال التعديل في عين الاعتبار، فأجريت بعض التغييرات في ما كنت قد كتبت. أما الموضوع الأول فهو في المقالتين في الجزء الثاني عن الثقافة والنشوء الحيوي (البيولوجي)، حيث كانت عمليات التأريخ التي وردت في المقالتين الأصليتين قد زالت صلاحيتهما، فلقد أثبتت الأبحاث أن التواريخ المذكورة ليست صحيحة، بل إن التواريخ الصحيحة أسبق من ذلك بالزمن، وبما أن هذا التعديل لا يؤثر أساساً على الفكرة التي أريد إثباتها، فلم أر بأساً في إيراد التقديرات الزمنية الجديدة، فليس هناك من مصلحة في أن نثبت على مقولة أن مخلوقات أسترالوبيثيسين (Australopithecines) عاشت منذ مليون سنة فيما يجد علماء الآثار والمنقبون أحافير يعود زمنها إلى ما قبل أربعة أو خمسة ملايين سنة. أما الموضع الثاني فهو في الفصل العاشر من الجزء الرابع «الثورة التكاملية»، حيث تجاوز التاريخ بعض المقاطع بحيث أصبحت قراءتها غريبة بعض الشيء، فعبد الناصر قد توفي، والباكستان قُسِّمت، وتقطعت أواصر الفيدرالية بين الولايات النيجيرية، واختفى الحزب الشيوعي من المشهد السياسي الإندونيسي، والكتابة وكأن هذه الأشياء لم تحدث تجعل فكرة المقالة شيئاً غير واقعي، مع أن هذه الفكرة لاتزال صالحة وسليمة الآن بالرغم مِنْ أن مَنْ يحكم الهند الآن ليس نهرو بل ابنته،

وبالرغم من أن جمهورية مالايا قد توسعت لتصبح الاتحاد الماليزي. بناءً على ذلك، فقد أجريت نوعين من التغييرات في تلك المقالة. بدايةً، غيرت أزمنة الفعل وأدخلت عبارات جديدة وأضفت بضعة هوامش، وما إلى ذلك، وهكذا أجريت بضعة تعديلات في صُلب النص بحيث خففَّت من تأثير مرور الزمن في السنوات العشر المنصرمة. إلا أنني لم أُجْرِ أي تعديل جوهري من شأنه تحسين الفكرة التي عبرّت عنها في تلك المقالة. ثم إنني أضفت إلى دراسة كل حالة من الحالات ـ وكانت الإضافة واضحة المعالم ـ مقطعاً يلخص التطورات ذات الصلة التي جرت منذ كتابة المقالة، لأدلِّل على أن تلك التطورات لم تنقض الفكرة الأساسية التي كنت أعبر عنها، بل تدعمها وتؤيدها، وكان من شأن ذلك أيضاً أن يخفف من تأثير مرور الزمن على المقالة. وفي ما خلا بعض التغييرات والتصحيحات الطباعية والنحوية (وتغييرات في أسلوب التوثيق) لتحقيق الاتساق والاطراد فلم أجْرِ أي تغييرات تُذْكر.

إلا أنني قمت بإضافة فصل جديد إلى الكتاب، وهو الفصل الأول، في محاولة مني لتوضيح موقفي الراهن بشكل عام. وبما أن نظرتي إلى القضايا المبحوثة في فصول الكتاب قد تطورت على امتداد السنين الخمس عشرة التي انقضت بعد كتابتها، فستكون هناك بعض الاختلافات في طريقة عرض القضايا بين الفصل التقديمي والفصول اللاحقة التي هي إعادة لمقالات سبق نشرها، حيث إن بعض اهتماماتي السابقة ـ في ما يتعلق بفكرة الوظيفية مثلاً ـ تشغل حيزاً أقل في ذهني راهناً؛ بينما تشغل بعض اهتماماتي اللاحقة ـ في ما يتعلق بعلم الرموز اللغوية (Semiotics) مثلاً ـ حيزاً أكبر في تفكيري الآن. إلا أن اتجاه الفكر في المقالات ـ وهي مرتَّبة ترتيباً منطقياً وليس زمنياً ـ يبدو لي مطرداً ومتسقاً نسبياً، ويمثل الفصل

التقديمي محاولة لتوضيح اتجاه الفكر بشكل منهجي: هو محاولة لقول ما كنت أحاول قوله.

لقد نحَّيت كل عبارات الشكر والتقدير التي كانت موجودة في المقالات الأصلية. إن أولئك الذين مدوا لي يد العون يعرفون تماماً ما فعلوا وإلى أي مدى كانت مساعدتهم ذات تأثير بالغ. وكل ما أرجوه أنهم الآن مدركون أنني أعرف ذلك أيضاً. وبدلاً من توريطهم في ارتباكاتي من جديد، أود أن أعبر عن امتناني لثلاث مؤسسات أكاديمية مرموقة قدمت لي الجو الملائم للعمل الفكري على نحو لا مثيل له في العالم كله: قسم العلاقات الاجتماعية في جامعة هارفرد، حيث تلقيت تعليمي، وقسم الأنثروبولوجيا في جامعة شيكاغو، حيث درَّست لمدة عقد من الزمان، ومعهد الدراسات المتقدمة في برنستون، حيث أعمل حالياً. وفي حين يتعرض النظام الجامعي الأميركي للهجوم ممن يعتبرونه غير ذي جدوى، لا يمكنني إلا أن أقول إن هذا النظام كان بمثابة هدية قيمة بالنسبة إلي.

ك. غ.
برنستون
1973

الجزء الأول

الفصل الأول

التوصيف الكثيف
نحو نظرية تأويلية للثقافة

I

تلاحظ سوزان لانغر (Susanne Langer) في كتابها **الفلسفة في نغمة جديدة** (*Philosophy in a New Key*) أن بعض الأفكار تفرض نفسها على المشهد الفكري بقوة هائلة، فهذه الأفكار تحل الكثير من المشاكل الأساسية على نحو فوري، حتى ليبدو أنها تعد بحل المشاكل الأساسية كافة وإلقاء ضوء التوضيح على القضايا الغامضة كلها. ونرى الجميع يرحب بهذه الأفكار وكأنها المفتاح السحري أو «افتح يا سمسم» لعلم وضعي جديد أو كأنها المركز المفهومي الذي يمكن أن يكون أساساً صالحاً يُبنى عليه نظام تحليلي شامل. وفي رأيها أن انتشار «موضة» فكرة كبرى (Grand idée) كهذه، وإبعادها لسائر الأفكار لمدة من الزمن، إن هذا الانتشار يعود «إلى أن كل العقول الحساسة والفاعلة تلتفت فوراً إلى استثمار هذه الفكرة. وها نحن ننكب على تجريبها في كل اتجاه ولبلوغ كل الأهداف، ونجري التجارب بتوسيع معناها الدقيق في كل المجالات المحتملة بتعميقات واشتقاقات مختلفة».

إلا أننا، وبعد أن تصبح تلك الفكرة مألوفة لدينا، وبعد أن تصبح جزءاً من المنظومة العامة لمفهوماتنا النظرية، تتواضع توقعاتنا عنها وتصبح متوازنة مع استعمالاتها الفعلية، وبهذا تنتهي الفورة الشعبية لهذه الفكرة. وسيستمر بعض المتعصبين لهذه الفكرة في حمل قناعاتهم القديمة بأن هذه الفكرة هي المفتاح لفهم الكون؛ إلا أن أقل المفكِّرين تعصباً يأخذون في التأقلم ورؤية المشاكل التي ولدتها تلك الفكرة بعد مدة من الزمن. وهكذا نرى هؤلاء يأخذون في تطبيق تلك الفكرة حيث يجدون ذلك منطبقاً على الواقع وحيث يجدون هذه الفكرة قادرة على التوسُّع، ونراهم يمتنعون عن تطبيقها حيث لا يجدونها منطبقة على الواقع وغير قادرة على التوسع. وتصبح تلك الفكرة، إذا ما كانت في الأصل فكرة مثمرة حقيقةً، تصبح جزءاً مستديماً من ترسانتنا الفكرية، إلا أنها تكون قد فقدت الأبهة التي كانت تتمتع بها، وتكون قد فقدت المجال الواعد المتمادي الذي كان لها، وتكون قد فقدت ذلك التنوع اللانهائي الذي كانت تعد به في التطبيق أصلاً. إن القانون الثاني من قوانين الديناميكا الحرارية (Thermodynamics)، أو مبدأ الانتقاء الطبيعي (Natural Selection)، أو فكرة التحفيز اللاواعي (Unconscious Motivation)، أو فكرة تنظيم وسائل الإنتاج، إن أياً من هذه الأفكار لا تشرح كل شيء، حتى إنها لا تشرح كل شيء إنساني، إلا أنها تقدم شرحاً لشيء ما، وهكذا يتحول انتباهنا إلى تحديد هذا الشيء وإفراده وإلى تحرير أنفسنا من الكثير من القناعات شبه العلمية أو العلمية الزائفة (Pseudoscience)، التي وقعنا تحت تأثيرها عندما قامت شهرة تلك الفكرة.

ولا أدري إذا كان هذا هو شأن تطور كل الأفكار ذات الأهمية المركزية في العلم. إلا أن هذا هو النمط الذي يناسب مفهوم الثقافة، وهو المفهوم الذي يقوم عليه علم الأنثروبولوجيا بأسره، وهو النمط

الذي يحاول هذا العلم الحد من سطوته ويحاول تحديده وتوجيهه واحتواءه. ولذلك فإن مقالات هذا الكتاب بأجمعها وبطرقها المختلفة ومن وجهاتها المتعددة، مكرَّسة لتحجيم مفهوم الثقافة هذا؛ وهي بذلك تسعى إلى ضمان ديمومة أهميته وليس إلى تهديمه وضربه. وتهدف هذه المقالات بمجملها إلى المحاججة، أحياناً بصراحة، ولكن غالباً عن طريق التحليل الخاص الذي يتطور في داخل كل مقالة، تهدف إلى وضع تصور ضيِّق تخصصي لمفهوم الثقافة، وهو برأيي ذو قوة نظرية أقوى من تعريف التراث الذي تعبر عنه النظرة الذائعة الصيت التي أطلقها إ. ب. تايلور (E. B. Tylor) والقائلة بأن الثقافة هي ذلك الكيان الكلي الأكثر تعقيداً (Most Complex Whole)، التي وصلت برأيي، وبالرغم من قوتها الإنشائية التي لا تُنكر، إلى مرحلة تسهم فيها في تعمية الأشياء أكثر من توضيحها.

وتتضح أبعاد الورطة، التي يمكن أن يقودنا إليها التنظير المخلِّط لدى تايلور، في ذلك الكتاب الذي لايزال يصلح كمقدمة عامة لعلم الأنثروبولوجيا، ألا وهو كتاب **مرآة للانسان** (*Mirror for Man*)، لكلايد كلوكون. وفي فصل من فصول الكتاب حول «المفهوم»، وفي حوالى سبع وعشرين صفحة تمكن كلوكون من تقديم تعريفات متعددة مختلفة للثقافة على النحو التالي: (1) «الطريقة الكلية لحياة شعب»؛ (2) «الميراث الاجتماعي الذي يكتسبه الفرد من جماعته»؛ (3) «طريقة تفكير وشعور واعتقاد»؛ (4) «تجريد قائم من السلوك»؛ (5) «نظرية يقدمها عالم الأنثروبولوجيا حول الطريقة التي يتصرف بها شعب ما»؛ (6) «مخزن للمعارف المشتركة»؛ (7) «مجموعة من التوجهات الموحَّدة المقاييس حيال المشكلات المتكررة»؛ (8) «السلوك المكتسب»؛ (9) «آلية للضبط المعياري للسلوك»؛ (10) «مجموعة تقنيات تهدف للتأقلم مع البيئة الخارجية ومع الأشخاص

الآخرين على حد سواء»؛ (11) «راسب من رواسب التاريخ»؛ وفي التفاتة، ربما عن تهور يائس، إلى التشبيهات، كخريطة، وكغربال، وكقالب تتشكل فيه الأشياء. وفي مواجهة هذا النوع من التفشي التنظيري، سيكون من المستحسن، وفي موقف متقدم، أن نقدم مفهوماً للثقافة يكون محدوداً نوعاً ما وليس معيارياً بالكلية، وهو مفهوم مترابط داخلياً على الأقل. وما هو أكثر أهمية من ذلك، إنه مفهوم يقدم حجة واضحة محددة (وهذا، ومن باب الإنصاف، ما كان قد أدركه كلوكون نفسه، وهذا تحسن بحد ذاته). إن النزعة الانتقائية تدمر نفسها بنفسها، وليس ذلك لأنه ليس هناك إلا اتجاه واحد يفيدنا سلوكه، بل لأن هناك الكثير من الاتجاهات : من الضروري القيام بالاختيار.

إن مفهوم الثقافة الذي اعتنقه، والذي ستحاول المقالاتُ الآتية إيضاحَ نفعيته، هو بالأساس مفهوم سيميائي (Semiotic). وأنا مقتنع مع ماكس فيبر أن الإنسان هو حيوان عالق في شبكات رمزية، نسجها بنفسه حول نفسه، وبالتالي أنا أنظر إلى الثقافة على أنها هذه الشبكات، وأرى أن تحليلها يجب أن لا يكون علماً تجريبياً يبحث عن قانون بل علماً تأويلياً يبحث عن معنى. وهكذا فأنا أبحث عن الشرح، شرح التعبيرات الاجتماعية وإجلاء غوامضها الظاهرة على السطح. إلا أن هذا الإعلان نفسه، وهو بمثابة صياغة عقيدة في عبارة، يتطلب شرحاً وتأويلاً.

II

لم يكن المنهج الإجرائي، باعتباره عقيدة منهجية، ذا مغزى كبير بالنسبة إلى العلوم الاجتماعية قط، وهو الآن بحكم المنتهي، إلا في ما يتعلق ببعض المدارس والمفهومات الممسوحة مسحاً جيداً مثل

السلوكية السكينيرية(*) (Skinnerian Behaviorism) واختبارات الذكاء وما إلى ذلك. إلا أن هذا المنهج، وبالرغم من كل ذلك، كانت له نقطة هامة لاتزال تتمتع ببعض القوة مهما كان رأينا بمحاولة تحديد مفهومات الكاريزما (الجاذبية أو قوة الحضور) أو التنفير والاستعداء من وجهة النظر الإجرائية. وهذه النقطة هي : إذا أردت أن تصل إلى فهم لماهية علم ما، فعليك، في البدء النظر، ليس في نظريات ذلك العلم أو مكتشفاته، وليس في ما يقوله المدافعون عنه، بل عليك النظر أولاً في ما يقوم به الممارسون لذلك العلم.

وما يقوم به الممارسون في علم الأنثروبولوجيا، أو في علم الأنثروبولوجيا الاجتماعية على الأقل، هو دراسة الإثنوغرافيا (Ethnography). ولكي نبدأ بفهم مغزى التحليل الإثنوغرافي بوصفه شكلاً من أشكال المعرفة، علينا أن نفهم أولاً ما هي دراسة الثقافة العِرْقية، أو بعبارة أدق، ما هي ممارسة هذه الدراسة. وعلينا هنا أن نسارع إلى القول بأن الأمر لا يتعلق بالمنهاج والطُرُق. ومن وجهة معينة، وهي وجهة الكتاب المنهجي المقرر، فإن ممارسة الإثنوغرافيا تحوي الأمور الآتية: إقامة علاقة ود وانسجام، اختبار المخبرين، تدوين النصوص، تحديد الأنساب، رسم خرائط الحقول، تدوين المفكرة اليومية وهلم جرًا. إلا أن هذه الإجراءات والتقنيات ليست هي التي تحدد ماهية المهمة. إن ما يحدد المهمة هو نوع الجهد الفكري المبذول: إنها مغامرة مدروسة بعناية في ما يسمى

[إن جميع الهوامش المشار إليها بأرقام تسلسلية هي من أصل الكتاب، أما تلك المشار إليها بـ (*)، فهي من وضع المترجم].

(*) ب. ف. سكينر (B. F. Skinner) (1904 -1990): عالم نفس أميركي من أكبر دعاة المذهب السلوكي الذي ينظر إلى السلوك الإنساني بوصفه استجابات للمواريث البيئية ويستخدم الدراسة العلمية المنضبطة لتوضيح الطبيعة البشرية.

بـ «التوصيف الكثيف»، حسب تعبير جيلبرت رايل(*).

إن دراسة رايل لـ «التوصيف الكثيف» تظهر في مقالتين حديثتين له (وقد أعيد نشرهما في المجلد الثاني من كتابه **أبحاث مجموعة** (*Collected Papers*)، وهما تعالجان سؤالاً عاماً عما يفعله المفكر (Le Penseur): وهاتان المقالتان هما «التفكير والتأمل» (Thinking and Reflecting) و«تفكير الأفكار» (Thinking of Thoughts). وهو يضرب المثل التالي. لنفرض أن هناك ولدين كل منهما يرف عينه اليمنى بسرعة. أحد الولدين كانت رفة عينه اختلاجة طبيعية لاإرادية، بينما كان الولد الآخر يغمز بعينه لزميل له غمزة ماكرة، فإذا نظرنا إلى حركة عيني الولدين وجدنا أن الحركتين متماثلتان من حيث المظهر، فمن حيث المظهر فقط، لن يمكن للمرء أن يحزر أيهما اختلاجة طبيعية لاإرادية وأيهما غمزة ماكرة، أو إذا ما كانت كلتا الحركتين اختلاجات أو غمزات. إلا أن الفارق بين الاختلاجة اللاإرادية والغمزة الماكرة فارق شاسع، وإن كان لا يمكن ملاحظته ظاهراً، كما يستطيع أن يشهد كل من كان ضحيةً لمثل هذا الجهل بالفارق بين الحركتين، فالغامز بغمزته يقوم بعمل تواصلي موصوف؛ وهو يقوم به بطريقة محددة وخاصة: (1) الغمزة عمل متعَّمد، وهو (2) موجَّه إلى شخص محدَّد، (3) وهو يبعث برسالة خاصة، و(4) يتماشى مع كود (رمز، شيفرة) اجتماعي متعارف عليه، و(5) يتم من وراء ظهر الأشخاص الموجودين. وكما يشير رايل، فإن الغامز قام بعمليتين، فهو رفَّ جفنه وغمز، بينما لم يقم المختلج سوى بعمل واحد هو رفَّة الجفن، فأنت عندما ترف جفنك عمداً بوجود كود اجتماعي معروف ينظر إلى هكذا عمل على أنه إشارة تآمرية، فإن

(*) جيلبرت رايل (Gilbert Ryle) (1900-1976): فيلسوف بريطاني له أبحاث مشهورة في العقل البشري وتأثير اللغة في الفكر.

هذه الرفّة توصف بأنها غمزة. وهذا كل ما في الأمر: جزئية سلوكية زائد ذرة ثقافية، و- هاكم! - أصبح لدينا إيماءة.

إلا أن هذه ليست سوى البداية. ويتابع رايل، لنفرض أن هناك ولداً ثالثاً أراد أن يسلي زملاءه تسلية شريرة فأخذ يقلد تقليداً ساخراً رفة جفن الولد الأول، ويكون تقليده ذاك تقليد هاوٍ أخرق واضح التقليد، . . . إلخ. وهو في ذلك، بالتأكيد، يقوم بالعمل بطريقة غمزة الولد الثاني نفسها واختلاجة الولد الأول، أي برفة جفن العين اليمنى. إلا أن هذا الولد ليس بالغامز ولا المختلج، فهو ليس إلا مقلداً لحركة شخص آخر، وما هي إلا محاولة تهكمية للغمز. وفي هذه الحالة أيضاً هناك كود اجتماعي متعارف عليه (الغمزة ستكون متصنعة، واضحة التصنع، وربما يضيف إليها الولد تقطيبة في وجهه - كما يفعل المهرج)؛ كما إن العمل يحوي أيضاً في طياته رسالة ما، والفارق بين الحالتين هو أنه ليس هناك تآمر ماكر في العمل، بل سخرية هازئة، فإذا ما أساء الآخرون فهم الدافع وراء العمل وظنوا أنه يغمز فعلاً، فإن مشروعه يفشل بالكامل. كما إن المشروع سيفشل أيضاً، وإن كان بنتائج مختلفة نوعاً ما، إذا ما ظن الآخرون أن رفة جفنه هي اختلاجة لاإرادية. وبإمكاننا المضي في المثل أبعد من ذلك: لنفرض أن الولد الثالث الساخر لم يكن واثقاً من قدرته على التقليد، فأخذ يتدرب على الحركة في منزله أمام المرآة؛ وفي هذه الحالة ليس هو بالمختلج ولا بالغامز، بل هو متدرِّب، مع أن الظاهر من حركته، كما قد ترصدها آلة التصوير أو عالم النفس السلوكي، هو أنه يرف جفن عينه اليمنى رفّات سريعة كما يفعل الآخرون. ويمكن للتعقيدات أن تمضي إلى ما لا نهاية، إذا لم يكن عملياً، فعلى الأقل من الناحية المنطقية النظرية، فالولد الغامز أصلاً، مثلاً، ربما كان يتصنع الغمز ليوهم الآخرين أن هناك تآمراً جارياً بينما لا

يكون هناك أي تواطؤ؛ وفي هذه الحالة، من ثم، يكون توصيفنا لما فعله الساخر والمتدرب عُرضةً للتغيير تبعاً لذلك. إلا أن الأهمية تكمن في الفارق بين «التوصيف الخفيف» ـ بحسب عبارة رايل ـ لما يفعله المتدرب (أو الساخر أو الغامز أو المختلج، وهو «تحريك جفن العين اليمنى برفَّات سريعة») و«التوصيف الكثيف» لذلك الفعل («التدرُّب على تقليد حركة صديق يفتعل غمزة ليخدع شخصاً بريئاً موهماً إياه أن هناك تواطؤاً جارياً في الخفاء»)، وها هنا يكمن موضوع الإثنوغرافيا: الترتيب الطبقي الهرمي لتراكيب ذات معنى تنتج حركات مثل الاختلاج والغمز والغمز المزيَّف والتقليد الساخر والتدرب على تلك الحركات، وتقدم تفسيراً لكل هذه الحركات وكيف ينبغي فهمها والنظر إليها. ومن دون هذا الترتيب الهرمي في الذهن لن يكون لتلك الحركات أي معنى (ولا حتى الاختلاجات المجردة من أي تفسير، والتي هي، بوصفها صنفاً ثقافياً، ليست بغمزات، كما إن الغمزات ليست اختلاجات)، مهما كان ما فعله كل واحد من الأولاد أو لم يفعله بجفنيه.

وكما في العديد من تلك القصص القصيرة التي يبتدعها فلاسفة أكسفورد، فإن حكاياتنا عن الغمز والغمز المزوَّر الساخر، والتدرب على الغمز المزور الساخر، كل هذه الحكايات تبدو مصطنعة ومفتعلة قليلاً. ولكي أضيف نغمة تميل أكثر إلى التجريبية (الإمبريقية) إلى الدراسة، فسأقدم هنا مقطعاً نموذجياً، تعمدت أن يكون غير مسبوق بأي تعليق تفسيري، من يومياتي الميدانية لأظهر أن المثال الذي قدمه رايل، بالرغم من كل التمهيد الذي تعرض له لأغراض تعليمية، فإنه يقدم صورة تبدو فيها الدقة المتعمدة زائدة عن الحد المطلوب في ذلك النوع من التراكيب المتراكمة من الاستنتاجات والتضمينات التي يجهد دراس التراث العرقي ليجد طريقاً له من خلالها. والمقطع هو التالي:

[قال لي المخبر] إن الفرنسيين كانوا قد وصلوا للتو. وأقاموا حوالى عشرين حصناً صغيراً بين هنا، أي المدينة، ومنطقة مارموشا (Marmusha) في منتصف الجبال، وجعلوا هذه الحصون على رؤوس مشرفة ليتمكنوا منها من الإشراف على كامل مساحات الأراضي الريفية. ولكنهم، وبالرغم من كل ذلك، لم يتمكنوا من ضمان الحماية، وخاصة خلال الليل، وهكذا فعلى الرغم من أن اتفاقية التجارة ميزراغ (Mezrag) كان يفترض أن تكون قد ألغيت، فإنها كانت في الواقع مستمرة فعلياً كما في الماضي.

وذات ليلة، وبينما كان كوهين (الذي يتكلم البربرية بطلاقة) هناك في مارموشا، جاء يهوديان آخران كانا يتاجران مع قبيلة قريبة ليبتاعا بعض البضائع. وحاول بعض البربر، من قبيلة مجاورة أخرى، اقتحام منزل كوهين، فما كان منه إلا أن أطلق النار في الهواء. (لم يكن من المسموح لليهود تقليدياً حيازة الأسلحة؛ ولكن الأحوال في تلك الحقبة كانت من الاضطراب بحيث إن عدداً منهم كانوا يمتلكون الأسلحة) وجذب هذا انتباه الفرنسيين فلاذ اللصوص بالفرار.

إلا أنهم عادوا في الليلة اللاحقة، وقرع أحدهم، وكان متنكراً بزي امرأة، الباب متذرعاً بقصة مختلقة. ارتاب كوهين بالأمر ولم يكن يريد أن يسمح «لها» بالدخول، إلا أن اليهوديين الآخرين قالا له، «لا بأس بذلك، فما هي إلا امرأة»، ففتحوا الباب واندفعت المجموعة كلها إلى داخل الدار. وهناك قتلوا اليهوديين الآخرين، إلا أن كوهين تمكن من الاختباء والتحصُّن في غرفة مجاورة. ومن مخبئه سمع اللصوص يتكلمون عن عزمهم على إحراقه حياً داخل دكانه بعد نقل البضائع منه، فما كان منه إلا أن فتح الباب وخرج متسلحاً بهراوة أخذ يضرب بها يمنةً ويسرةً حتى تمكن من الفرار عبر إحدى النوافذ.

ومن هناك صعد إلى أحد حصون الفرنسيين لتضميد جروحه، وهناك قدم شكوى إلى قائد الموقع، النقيب دوماري (Dumari) مطالباً بالتعويض عن «العار» (العطل والضرر) أو ما يوازي أربعة أو خمسة أمثال البضائع المسروقة منه. وكان اللصوص من قبيلة لم تكن تخضع لسلطة الفرنسيين بل كانت في حال تمرد مفتوحة ضدهم، وطلب الإذن له بالذهاب برفقة شريكه في اتفاقية «ميزراغ» التجارية، شيخ قبيلة مارموشا، لتحصيل التعويض المتوجب له بحسب الأعراف التقليدية. ولم يستطع النقيب دوماري إعطاءه الإذن رسمياً بذلك حيث إن الفرنسيين لم يكونوا يعترفون بعلاقات «ميزراغ» التجارية، إلا أنه أعطاه إذناً شفهياً قائلاً: «إذا ما قُتلت، فستكون تلك مشكلتك أنت».

وهكذا توجه الشيخ بصحبة اليهودي ومجموعة من المسلحين من مارموشا إلى المنطقة المتمردة التي كانت تبعد حوالى عشرة أو خمسة عشر كيلومتراً، حيث لم يكن هناك وجود للسلطة الفرنسية، وهناك تسللوا صعوداً إلى حيث وجدوا راعياً ينتمي إلى القبيلة العاصية وسرقوا ماشيته. وسرعان ما خرج مقاتلوا القبيلة على صهوات جيادهم مسلحين بالبنادق جاهزين للإغارة على المجموعة. إلا أنهم حين عاينوا المجموعة التي سرقت مواشيهم فكروا في الأمر وأعادوا النظر ثم قالوا «حسناً، دعونا نتفاوض». لم يكن بإمكانهم إنكار ما قد حدث ـ قيام بعض رجالهم بسلب كوهين وقتل الزائرين عنده ـ ولم يكونوا مستعدين للدخول في صراع مع رجال مارموشا، الأمر الذي كان محتم الوقوع إذا ما اشتبكوا مع المجموعة المغيرة. وهكذا جلس الطرفان وتفاوضوا، وتكلموا طويلاً، وكان ذلك في السهل الفسيح تحيط بهم الآلاف من الأغنام، وأخيراً قر قرارهم على دفع العُطْل والضرر، خمسمئة رأس غنم. واصطف الخيَّالة المسلحون من كلا القبيلتين البربريتين على طرفي السهل الفسيح بينما كانت

الأغنام في الوسط، وقام كوهين بعباءته السوداء معتمراً قبعته ومنتعلاً خفّين خفّاقين، قام وحده بين الأغنام ينتقي منها ما يشاء براحته، وكان ينتقي الأفضل منها تعويضاً له عن خسائره.

وهكذا حصل كوهين على أغنامه وساقها عائداً إلى مارموشا. وسمع الفرنسيين من حصنهم العالي الجلبة من بعيد (با، با، قال كوهين بفرح، مسترجعاً الصورة) وتساءلوا عما يمكن أن تكون تلك الأغنام الثاغية تفعل، فقال لهم كوهين: «هذا عاري». ولم يصدق الفرنسيون رواية كوهين عما فعله واتهموه بأنه يعمل جاسوساً لدى المتمردين البربر وساقوه إلى السجن وصادروا أغنامه. أما في المدينة، فقد طالت غيبة كوهين حتى ظنت عائلته أنه قد توفي. إلا أن الفرنسيين أطلقوا سراحه بعد مدة فعاد إلى داره، ولكن من دون الأغنام. ومن هناك توجه إلى العقيد آمر المنطقة لتقديم شكوى إلا أن العقيد قال له: «لا أستطيع أن أفعل لك شيئاً حيال هذه القضية. ليست هذه مشكلتي».

لقد قدمت هذا المقطع هنا بشكله الفج المباشر من دون تعليقات ومحسّنات، أي كما في رسالة استغاثة موضوعة في قارورة. وبهذه الصفة فإن المقطع يقدم لنا، كما تفعل مقاطع كهذه عادةً، صورة منصفة عن كمية المعلومات التي تدخل في التوصيف في الدراسة الإثنوغرافية، حتى البدائية منها ـ كما يعطينا صورة منصفة عن درجة «الكثافة» العالية جداً فيها. أما في الكتابات الأنثروبولوجية المنتهية، بما فيها تلك المقالات المجموعة في هذا الكتاب، فقد تغيم هذه الحقيقة ـ حقيقة أن المعطيات التي ندعوها معطياتنا هي في الواقع تراكيبنا الخاصة المأخوذة عن تراكيب أناس آخرين عما يخططون لفعله مع مواطنين لهم ـ تغيب هذه الحقيقة بالنظر إلى أن معظم ما نحتاج إليه لكي نفهم حدثاً أو طقساً أو عادة أو فكرة ما، يجري التلميح له على

أنه معلومات خلفية قبل أن يجري تفحص الشيء بذاته. (إن الكشف عن أن هذه القصة التي رويناها جرت أحداثها في جبال أواسط المغرب في العام 1912 ـ وجرت رواية أحداثها هناك في العام 1968 ـ يحدد طبيعة فهمنا للرواية إلى حد كبير). وليس هناك ما هو خطأ في ذلك، بل هو محتم الوقوع على أي حال. إلا أن ذلك، يؤدي إلى النظر في البحث الأنثروبولوجي بصفته بحثاً وصفياً أكثر منه بحثاً تأويلياً، ففي الأساس الواقعي، على الأرض الصخرية للبحث، إذا كان هنالك من قاعدة صخرية في بحث كهذا، نحن لا نقوم إلا بالتأويل والشرح: والأسوأ من ذلك، نحن لا نقدم إلا شرحاً على شروح. والأمر لا يعدو كونه غمزاً فوق غمزٍ فوق غمز.

عملية التحليل إذاً ما هي إلا ترتيب وفرز للتراكيب التي تحمل المعاني وتحديد أرضيتها الاجتماعية ومغازيها. وتراكيب المعاني هذه هي التي يطلق عليها رايل اسم الشيفرات الموضوعة أو الراسخة أو المقبولة، وهذا تعبير ملتبس ومضلِّل لكونه يجعل العملية تبدو وكأنها عملٌ للموظف الذي يفك الشيفرة بينما في الواقع هي أقرب إلى عمل الناقد الأدبي. وفي ما يخص النص الذي اقتبسناه أعلاه، يمكن أن نبدأ عملية ترتيب التراكيب وفرزها بالتمييز بين أُطُر ثلاثة مختلفة للتأويل داخلة في تركيب الموقف المعروض: العنصر اليهودي والعنصر البربري والعنصر الفرنسي، وتنتقل العملية من ثمَّ إلى عرض الكيفية والأسباب التي جعلت تواجد هذه العناصر الثلاثة، في ذلك المكان تحديداً، ينتج موقفاً فيه من سوء التفاهم المنهجي ما اختزل الشكل التقليدي وجعل منه مهزلة اجتماعية. إن سبب تعثر كوهين، ومعه كل النظام القديم للعلاقات الاجتماعية والاقتصادية الذي كان هو يعمل من ضمنه، هو الارتباك والتشويش في الألسنة واللغات.

وسأعود في ما بعد إلى تفصيل هذا القول المقتضب، كما سأعود إلى تفاصيل النص نفسه. أما الآن فموضوعنا ما هو إلا تبيان للإثنوغرافيا على أنها توصيف كثيف. إن ما يواجه خبير إثنوغرافيا في عمله ـ ما عدا عندما يكون متابعاً لعملية جمع المعلومات بشكل روتيني وآلي، وهذا ما عليه فعله بالطبع ـ هو الكثرة في التراكيب المفهومية المعقدة، التي يكون الكثير منها متراكباً ومتشابكاً بعضها مع البعض الآخر، والتي هي غريبة وغير منتظمة وغامضة، وعليه أن يجهد أولاً لفهمها واستيعابها، ومن ثَمَّ تقديمها للقارئ. وهذا القول يصح على المستوى الواقعي لعمله الميداني في الأدغال، وهذا يشمل مقابلة المخبرين ومراقبة الطقوس واستخراج علاقات القرابة ومتابعة خطوط الملكية وعمليات الإحصاء المنزلية. . . وصولاً إلى كتابة يومياته. إن القيام بالدراسة العرقية يشبه محاولة قراءة مخطوط ـ مخطوط أجنبي غريب باهت الخط تعتوره الفراغات وانعدام التماسك في النص والتقنيات المشبوهة والتعليقات المنحازة، ولكنه يكون مكتوباً ليس بالصورة التقليدية، بأحرف مرسومة على الورق، بل بنماذج سلوكية متشكلة عابرة لا تدوم.

III

وهكذا نجد أن الثقافة، تلك الوثيقة المتمثلة بالأفعال، هي شيء علني وليس بالفكرة الباطنية، وهي في ذلك تشبه غمزة تقليد ساخرة أو غزوة وهمية على الخراف كما رأينا في سياق المثلين السابقين. وعلى الرغم من كون الثقافة متعلقة بما هو فكري، فهي ليست شيئاً في داخل رأس المرء؛ وعلى الرغم من كونها ليست شيئاً مادياً، فهي ليست كياناً باطنياً محجوباً. ولذلك فإن تلك المناظرة التي لا نجد لا نهاية، وهي كذلك لأنها غير قابلة للإنهاء بالفعل، بين علماء الأنثروبولوجيا حول ما إذا كانت الثقافة ذاتيةً (Subjective)

أو «موضوعية» (Objective)، مع ما يرافق ذلك من الشتائم والاتهامات الفكرية المتبادلة بين أصحاب المدارس الفكرية المختلفة («مثالي حالم!» ـ «ماديّ!»؛ ذهني مجرد!» ـ «سلوكي ضيق!»؛ «انطباعي!» ـ «وضعي!») كل ذلك نقاش قي غير محله ناجم عن تصورات خاطئة. وحالما ننظر إلى السلوك البشري على أنه عمل رمزي (مع أننا في معظم الأوقات، نجد أن هناك تحركات اختلاجية حقيقية) ـ وهو عمل مثله في ذلك مثل إصدار الأصوات في الكلام والتلوين في الرسم والخط في الكتابة أو التنغيم في الموسيقى ـ فإن التساؤل حول ما إذا كانت الثقافة عبارة عن سلوك منمَّط أو حالة عقلية أو مزيج من الاثنين بطريقة ما، يفقد هذا التساؤل مغزاه. والموضوع الذي يجب أن يكون محط السؤال في ما يتعلق بالغمزة الساخرة أو غزوة الخراف الوهمية، ليس عن أنطولوجيا هذه الأشياء أو طبائعها، فهذا يشبه السؤال عن الصخور من جانب وعن الأحلام من جانب آخر ـ إنها أشياء تنتمي إلى هذا العالم. إلا أن السؤال الذي يجب أن يُطرح هو عن مغزى هذه الأشياء وماهيتها: هل هي فعل سخرية أو تحدٍ مثلاً، هل هي فعل تهكم أو غضب، هل هي من نوع التباهي والتكبُّر؛ فالسؤال إذاً هو ما الذي يجري التعبير عنه عند القيام بهذه الأشياء، عمّاذا نكون نعبر عندما نقوم بهذه الأشياء.

قد يبدو هذا القول بمثابة حقيقة واضحة، إلا أن هناك عدداً من الطرق للتعْمية عليها. إحدى هذه الطرق أن نتخيل الثقافة على أنها واقعة «فوق عضوية (Super-Organic) مستقلة ذات قوى وأهداف خاصة بها؛ وبعبارة أخرى، اعتبارها شيئاً مادياً ملموساً. وهناك سبل أخرى وهي الادعاء بأنه يوجد في نمط الأحداث السلوكية التي نراقب حصولها في مجتمع أو آخر؛ وبعبارة أخرى، اختزاله. إلا أنه وعلى الرغم من أن هاتين النظرتين المشوشتين لاتزالان موجودتين، ولا شك في أنهما سيبقيان دائماً معنا، فإن المنبع الرئيسي للارتباك

النظري في علم الأنثروبولوجيا المعاصر هو نظرة نشأت وتطورت ردةَ فعل على هاتين النظرتين وهي الآن تحظى بتأييد واسع جداً - ألا وهي، ولنقتبس هنا عبارة وارد غودإينف (Ward Goodenough)، وهو ربما المروِّج الأول لهذه النظرة، حيث يقول «إن الثقافة [توجد] في عقول الناس وقلوبهم».

تعتقد هذه المدرسة الفكرية، ويُطلَق عليها أسماء مختلفة مثل علم الأعراق (Ethnoscience)، أو التحليل التكويني (Componential Analysis)، أو الأنثروبولوجيا المعرفية (Cognitive Anthropology) (وهذ التردد الاصطلاحي يعكس شكاً عميقاً)، تعتقد هذه المدرسة الفكرية أن الثقافة مكوَّنة من تركيبات نفسية يستدل بها الأفراد أو المجموعات في سلوكاتهم. ولنقتبس من كلام غودإينف من جديد، وهذه المرة من مقطع شهير له أضحى التعبير الرئيسي لعقيدة هذه الحركة، فهو يقول: «إن ثقافة مجتمعٍ ما تتألف من كل الأشياء التي يتوجب على المرء معرفتها أو التصديق بها لكي يعمل بطريقة مقبولة من سائر أفراد المجتمع». وتنبع من هذه النظرة نظرةٌ أخرى، مساويةٌ لها في التأكيد، وتتعلق بماهية توصيف الثقافة - تدوين قواعد منهجية، بعبارة أخرى جدولة خوارزمية عِرْقية، من شأنها في حال اتُّبعت تمكين الأجنبي من التصرف بطريقة تجعله يبدو وكأنه من أهل البلاد الأصليين (إذا ما استثنينا المظهر الجسماني الخارجي). وبهذه الطريقة يمكن التزويج بين الذاتية المفرطة والشكلانية المفرطة، وتكون النتيجة المتوقعة: انفجار الجدال حول ما إذا كانت تحليلات معينة (وهذه قد تتخذ شكل تصنيفات أو أنماط أو جداول أو شجرات تصنيفية أو أي أشكال أخرى مبتكرة) تعكس ما يفكر فيه السكان الأصليون «فعلاً»، أو إنها مجرد عمليات محاكاة بارعة، توازي منطقياً، ولكن تختلف أساساً، عما يجري في عقولهم.

وبما أن هذه المقاربة قد تبدو للوهلة الأولى شديدة الشبه بالمقاربة التي يجري تطويرها هنا، لدرجة أنه قد يجري الخلط بينهما، فمن المفيد أن نبقي الأمور واضحة في ما يتعلق بالأمور التي تفرق بينهما، فإذا ما خلّفنا وراءنا الغمزات والأغنام مؤقتاً، ونظرنا إلى نموذج ثقافي آخر، كواحدة من رباعيات بيتهوفن (Beethoven)، وأنا أقر بأن هذا النموذج خاص وفريد نوعاً ما، ولكنه، لأجل أهداف دراستنا هذه، يقدم أنموذجاً جيداً للثقافة، فلا أحد، باعتقادي، يمكن أن يوازي بين الرباعية وبين مُدَوَّنتها أو مخطوطها، أوبينها وبين المهارات والمعرفة اللازمة لعزفها، أو بينها وبين طريقة فهم العازفين أو السامعين لها، كما لن يهتم أحد من الاختزاليين أو المجسِّدين، بأداء معين لهذه المقطوعة أو بأي كيان غامض لها يتجاوز الوجود المادي. إن قولي «لا أحد» في الجملة السابقة قد يكون تعبيراً شديداً أكثر من اللزوم في هذا المجال، فسيكون هناك، دوماً من لا يُرجى صلاحه من المعاندين. إلا أننا نستطيع القول بأن معظم الناس، عند التفكير، من المحتمل أن يوافقوا على القول بأن رباعية بيتهوفن هي تركيب نغمي يجري في الزمن، وهي نسق متماسك من الأصوات النموذجية ـ أي من الموسيقى ـ وإن هذه الرباعية ليست موازية لما يعرفه الناس أو لما يعتقدونه عن أي شيء، بما في ذلك طريقة عزفها.

إن عزف الكمان يحتاج إلى امتلاك عادات معينة ومهارات ومعرفة وقدرات، وإلى أن يكون المرء في مزاج مناسب للعزف، وأيضاً (كما تقول الطرفة القديمة) إلى أن يكون بحوزته كمان. إلا أن عزف الكمان ليس هو تلك العادات والمهارات والمعرفة وهلم جرّاً، ولا هو المزاج المناسب للعزف، ولا هو أيضاً الكمان (كما يعتقد المؤمنون بـ «الثقافة المادية»). إن عقد اتفاقية تجارية في المغرب

يتطلب فعل أشياء معينة بطرق معينة (منها ذبح خروف مصحوباً بالإنشاد باللغة العربية الفصحى أمام جمع من الأشخاص الذكور البالغين الأسوياء في القبيلة) وأن يمتلك المرء خصائص نفسية معينة (منها الرغبة في الأشياء البعيدة). إلا أن الاتفاقية التجارية ليست هي الذبح ولا هي الرغبة، بالرغم من أن هذه الأشياء حقيقية جداً، كما اكتشف سبعة من أقارب شيخ قبيلة المارموشا، عندما، في مناسبة سابقة لروايتنا، قام بإعدامهم لسرقتهم جلد شاة قذرة جرباء من عند كوهين.

إن الثقافة شيء علني لأن المعنى هو شيء ظاهر علني، فأنت لا يمكنك أن تغمز (أو تقلد غمزةً ساخراً) من دون أن تكون عالماً بما هي الغمزة وبكيفية القيام بها، أي، جسدياً، قبض جفن العين، كما لا يمكنك شن غارة على الأغنام (أو تقليد ذلك) من دون أن تكون عالماً بما هي سرقة الأغنام وكيفية القيام بها. إلا أنه لا يمكننا أن نستلخص من هذه الحقائق أن معرفتنا بطريقة الغمز هي الغمز بذاته وأن معرفتنا بكيفية سرقة الخراف هي السرقة بذاتها، فإذا ما توصلنا إلى مثل هذا الاستنتاج الخاطىء فسنعاني من التشويش في المفهومات، كما لو كنا نخلط بين التوصيف الخفيف والتوصيف الكثيف، فنجعل الغمز موازياً لتقلصات جفن العين أو نجعل الإغارة على الخراف موازية لأخذ تلك الحيوانات الصوفية من مراعيها. إن الاعتقاد المعرفي الخاطىء ـ القائل بأن الثقافة تحتوي على «مظاهر عقلية يمكنها [أو بالأحرى ينبغي لها] أن تُحلَّل من طريق مناهج شكلية مشابهة للمناهج المستعملة في علم الرياضيات والمنطق» على حد قول أحد الناطقين الآخرين باسم هذه الحركة، وهو ستيفن تايلور (Stephen Tyler) ـ إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد مدمِّر لأي استعمال مفيد لهذا المفهوم بالدرجة التدميرية

نفسها التي للاعتقادات الخاطئة التي يتمسك بها السلوكيون والمثاليون، وهما المدرستان اللتان قامت تلك الحركة لتصحيح مفاهيمهما. وربما هي أكثر ضرراً لأن أخطاءها أكثر تعقيداً وتطوراً وتشوُّهاتها أكثر خفاءً.

إن الهجوم الشامل على نظريات المعنى الخاص قد أصبح جزءاً من الفكر الحديث منذ أوائل أيام هوسرل (Husserl) وأواخر أيام فتغنشتاين (Wittgenstein)، ولا حاجة لإعادة بسطه هنا. أما ما تمس الحاجة إليه فهو التأكد من أن أخبار هذا الهجوم قد وصلت إلى ميدان علم الأنثروبولوجيا؛ خاصةً التأكد من وضوح حقيقة أن القول بأن الثقافة تتألف من بُنى للمعنى راسخة في المجتمع، وهي البُنى التي يقوم الناس من خلالها بأشياء في المجتمع من مثل إشارات التواطؤ والاشتراك بها وفهم الإهانات والرد عليها، إن هذا القول موازٍ للقول بأنها (أي الثقافة) ظاهرة نفسية سيكولوجية، وأنها خاصية ذهنية لدى الفرد وشخصيته وبنيانه المعرفي، أو أي شيء من هذا القبيل، إنه ليس أكثر من القول بمذهب التانترية (Tantrism) (مذهب هندوسي أو بوذي متأخر يتعلق بتقنيات وطقوس تأملية وممارسات جنسية) أو بعلم الوراثة أو صيغة الفعل المضارع أو تصنيف الخمور أو القانون العام أو فكرة «اللعنة المشروطة» (كما حدد وسترمارك (Westermarck) مفهوم العار أو العطل والضرر الذي طالب بموجبه كوهين بالتعويض له عن خسائره). وفي مكانٍ مثل المغرب، إن أكثر ما يمنعنا نحن الذين نشأنا في ثقافة أخرى وهم يغمزون غمزات مختلفة أو يُغْنون بأغنام أخرى، إن ما يمنعنا من فهم ما ينوي الناس فعله ليس هو الجهل بكيفية اكتساب المعرفة (مع أنه يمكننا الافتراض بأنها تعمل عندهم بكيفية عملها نفسها عندنا، فقد يساعدنا كثيراً أن نخفف من ذلك) بقدر ما هو فقدان

الاتصال مع الكون التخيُّلي الذي يعملون فيه وتكون لأفعالهم صفة الإشارات. وبما أننا أتينا على ذكر فتغنشتاين، فقد يكون من المفيد الاقتباس مما قاله:

نحن. نصف بعض الناس بأنهم شفافون بالنسبة إلينا. إلا أن من المهم في هذا الخصوص أن نرى أن إنساناً ما قد يكون يشكل لغزاً تاماً مغلقاً بالنسبة إلى شخصٍ آخر. ونحن نتعلم هذا الأمر عندما نصل إلى بلد غريب ذي عادات غريبة تماماً؛ والأكثر من ذلك، فإن هذا يصح بالرغم من أننا قد نكون متقنين للغة هذا البلد. وهنا نشعر بأننا لا نفهم الناس. (ولا يكون ذلك بسبب عدم معرفتنا بما يحدثون به أنفسهم)، فنحن لا نستطيع أن نجد أقدامنا معهم.

IV

إن العثور على أقدامنا، وهذه مهمة باعثة على القلق ولا تصل إلى النجاح إلا من بعيد، هي المهمة التي يتألف منها البحث الإثنوغرافي عندما يكون تجربة شخصية. أما محاولة صياغة القاعدة التي على أساسها يتخيل المرء، ودائماً يكون التخيُّل مبالغاً فيه، أنه وجد قدميه، فهي محتوى الكتابة الأنثروبولوجية عندما تكون جهداً علمياً. نحن لا نسعى، أو على الأقل أنا لا أسعى، إلى أن نصبح من سكان البلاد الأصليين ولا إلى تقليدهم. لا أحد قد يجد ذلك مفيداً سوى الرومانسيين الخياليين أو الجواسيس، فنحن نسعى للتحادث معهم، بالمعنى الواسع للكلمة، وليس فقط لمجرد الكلام، وهذه قضية أصعب بكثير مما نتصور، وهي كذلك ليس فقط مع الغرباء. وكما يلاحظ ستانلي كافل (Stanley Cavell): «إذا كان الكلام بالنيابة عن شخص آخر يبدو عملية غامضة، فما ذلك إلا لأن الكلام مع شخص ما لا يبدو غامضاً بما فيه الكفاية».

وإذا ما نظرنا إلى الأمر من هذا المنظار، فإن هدف علم الأنثروبولوجيا يصبح توسيع فضاء الخطاب الإنساني. وليس هذا بالطبع الهدف الوحيد، فهناك أهداف أخرى منها التعليم والتسلية وتقديم المشورة العملية والتقدم الأخلاقي واكتشاف النظام الطبيعي في السلوك الإنساني. وليست الأنثرولوبولوجيا هي العلم الوحيد الذي يسعى إلى ذلك. إلا أن هذا الهدف ـ توسيع فضاء الخطاب الإنساني ـ هو هدف يتناسب تماماً مع المفهوم السيميائي (Semiotic) للثقافة. إن الثقافة، بما هي شبكة من أنظمة الإشارات (Signs) القابلة للتفسير والتأويل، ليست قوة قاهرة، وليست شيئاً تُعزى إليه سببياً أحداث مجتمعية أو سلوكات أو مؤسسات اجتماعية أو سيرورات عملية؛ بل هي نسق يمكن من ضمنه إجراء توصيف كثيف قابل للفهم لهذه الأشياء.

إن الاهتمام المعهود عن علم الأنثروبولوجيا بما هو طريف وجذاب وغير عادي بالنسبة إلينا ـ من مثل خيالة البربر، والباعة المتجولين اليهود، والجنود الفرنسيين ـ هو أساساً وسيلة لإزالة الألفة الزائدة لدينا التي تمنعنا من رؤية الغموض الذي يحيط بمقدرتنا على التواصل بشكل حساس بعضنا مع بعض. إن النظر إلى ما هو عادي في غير أماكنه، أي في أماكن يتخذ فيها أشكالاً غير مألوفة، لا يُبرز لنا استنسابية أو اعتباطية السلوك الإنساني، كما يشيع الزعم بذلك (فليس هناك ما هو استنسابي أو اعتباطي حيال اعتبار سرقة المواشي سلوكاً مهيناً في المغرب)، ولكنه يُبرز الدرجة التي يختلف فيها المعنى نسبةً إلى نمط الحياة الذي يُكسبه الدلالة. إن فهمنا لثقافة شعب ما يكشف كم هي طبيعية من دون اختزال خصوصيته. (كلما ازددتُ فهماً وقدرة على متابعة ما يفعله المغاربة، بدوا لي أكثر منطقيةً وأكثر فرادة). وهكذا يُتَاح الوصول إليهم بالفهم: هكذا

يوصفون في إطار أعمالهم العادية اليومية، وهذا ما يزيل الغشاء الكثيف الذي يغطيهم ويمنعنا من رؤيتهم على حقيقتهم.

إن هذه المناورة، التي عادة ما نصفها، بشكل غير رسمي وارتجالي، بأنها «رؤية الأشياء من وجهة نظر الفاعل»، وإذا أردنا أن نصفها بشكل أكاديمي «كُتُبي» مُغْرِق نقول إنها مقاربة تأويلية(*) (Verstehen)، وإذا أردنا أن نصفها بشكل تقني مُغْرِق نقول إنها «تحليل من الداخل(**) ـ (Emic analysis). هذه المناورة هي التي تقودنا غالباً إلى فكرة أن الأنثروبولوجيا ما هي إلا تنويعة إما من قراءة الأفكار عن بعد أو من تخيلات تتعلق بجزر آكلي لحوم البشر؛ وإذا ما أرد المرء تجنب حطام الفلسفات الغارقة، فعليه أن يلتزم جانب الحذر الشديد في تطبيقها. إن من ألزم الشروط للتوصل إلى فهم ماهية التأويل الأنثروبولوجي، ومعرفة إلى أي مدى تتصف هذه العملية بكونها تأويلاً، التمتع بفهم دقيق بما يعنيه هذا التأويل ـ وأيضاً ما هو خارج معناه ـ بالقول إن صياغتنا لأنظمة رموز الشعوب الأخرى يجب أن تكون متوجهة باتجاه الفاعل[1].

ومعنى ذلك أن توصيفات تراث البربر أو اليهود أو الفرنسيين

(*) كلمة ألمانية استعملها عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر (Max Weber) (1864 ـ 1920) ويقصد بها عملية التأويل المنهجية التي يقوم بها مراقب خارجي (أنثروبولوجي أو اجتماعي) لثقافة شعب ما من وجهة متعاطفة تأخذ بعين الاعتبار مفهومات هذا الشعب، بدلاً من الاكتفاء بالاعتبارات الثقافية التي ينتمي إليها الباحث.

(**) هذا النوع من التحليل يقوم به باحث أنثروبولوجي تقني منخرط في الثقافة التي يقوم بدراستها. ويقابلها تحليل من الخارج (Etic Analysis) - «يقوم به الباحث من خارج التراث».

(1) ليس فقط ثقافات الشعوب الأخرى: ويمكن للباحث الأنثروبولوجي أن يهتم بثقافته الخاصة، وهذا ما يحصل الآن بشكل متزايد؛ وهذه حقيقة مهمة جداً في العمق، ولكنني، نظراً إلى إثارتها مشكلات معقدة ومركبة، سأتجنب الخوض فيها حالياً.

يجب أن تُصبَّ في قوالب البُنى التي نتخيل أن البربر أو اليهود أو الفرنسيين يُركِّبونها على تجاربهم في الحياة، أو المعادلات التي يستعملونها لتحديد وتعريف مجريات حياتهم. أما ما لا يعنيه ذلك فهو أن تكون تلك التوصيفات هي بذاتها بربرية أو يهودية أو فرنسية - بمعنى أنها جزء من الواقع الذي يصفونه بشكل ظاهر؛ أي إنها توصيفات أنثروبولوجية - أي إنها جزء من نظام من التحليل العلمي يتطور وينمو. وفي هذه الحالة يجب أن تُصبَّ في قوالب التأويلات التي يُخْضِعُ لها أناسٌ من فئة معينة تجاربَهم في الحياة، وما ذلك إلا لأن هذا ما تدعي أنها تفعله؛ وهي أنثروبولوجية لأن علماء الأنثروبولوجيا هم الذين يعلنونها في الواقع. عادة لا نحتاج إلى الإشارة بجد إلى أن موضوع الدراسة شيء والدراسة نفسها شيء آخر، فمن الواضح الجلي أن العالم الطبيعي شيء ودراسة الفيزياء (الطبيعيات) شيء مختلف، كما إن من الواضح إن دراسة حول رواية (*Finnegan's Wake*)، مثلاً بعنوان *A Skeleton Key to Finnegan's Wake*) ليست هي الرواية ذاتها. إذاً عادةً نحن لا نحتاج إلى التشديد على الفَرْق بين موضوع الدراسة والدراسة نفسها، ولكن، وبما أن التحليل الدراسي قد يتسرب إلى جسم موضوع الدراسة أحياناً، كما يحصل في دراسة الثقافة - بمعنى أننا نبدأ الدراسة من منطلق تأويلاتنا الخاصة لنيات مخبرينا، أو ما نظن أنهم ينوون، ومن ثم نحاول تحليل هذه التأويلات وترتيبها بشكل منهجي - فإن الخط الفاصل بين الثقافة (المغربية مثلاً) بوصفها واقعاً طبيعياً والثقافة (المغربية) بوصفها كياناً نظرياً، هذا الخط الفاصل قد يغيم ويلتبس أحياناً. وتزداد احتمالية حصول اللبس عندما يجري تقديم الثقافة بوصفها كياناً نظرياً بشكل توصيف من وجهة نظر الفاعل للتصورات (المغربية) لكل الأشياء المحيطة من أعمال العنف إلى الشرف إلى مفهوم الألوهية إلى العدالة إلى القبيلة إلى المِلكية، إلى الرعاية والرئاسة.

باختصار إذاً، إن الكتابات الأنثروبولوجية هي نفسها تأويلات، وهي تأويلات من الدرجة الثانية أو الثالثة على أحسن تقدير، (بالأساس، وبحسب تعريف التأويل الأنثروبولوجي، ليس هناك إلا تأويل واحد يأتي في الدرجة الأولى، وذلك هو الذي يقدمه ابن الثقافة نفسه، فهو بذلك يقدم تأويلاً لثقافته نفسها)[2] وبهذا المعنى فما هي إلا قصص متخيلة، قصص بمعنى أنها «أشياء مصنوعة» أو «أشياء مصنوعة بطريقة معينة» ـ وهذا المعنى الأصلي لكلمة «قصة» (Fictiô) ـ ولا يعني ذلك أنها مزيفة، أو غير واقعية، أو أنها مجرد أوهام فكرية، فبناء توصيفات ذات اتجاه نحو الفاعل للعلاقات المتداخلة بين زعيم قبيلة بربري وتاجر يهودي وجندي فرنسي في العام 1912 في المغرب، هو فعلٌ تخيُّلي، وهو لا يختلف كثيراً في ذلك عن تركيب توصيفات مماثلة مثلاً للعلاقات المتداخلة بين طبيب ريفي فرنسي وزوجته الزانية الخرقاء، وعشيقها عديم المسؤولية في فرنسا في القرن التاسع عشر، ففي الحالة الثانية، يجري تقديم الفاعلين أو الممثلين كما لو أنهم لم يكونوا موجودين فعلاً، ويجري تقديم الأحداث كما إنها لم تحصل، وليس هذا بالفارق الذي يُستهان به، وفي الواقع هذا هو الواقع الذي كانت مدام بوفاري تجد صعوبة في فهمه، إلا أن أهمية الفارق لا تكمن فقط في أن قصتها مُختَرَعة،

(2) إن مشكلة الترتيب والتصنيف للتأويلات هي مشكلة معقدة بدورها، فالكتابات الأنثروبولوجية المعتمدة على كتابات أنثروبولوجية أخرى (مثل كتابات ليفي ستراوس (Lévi-Strauss) قد تكون من الدرجة الرابعة أو حتى أعلى، أما المخبرون فهم غالباً، أو عادةً، ما ينتجون كتابات من الدرجة الثانية - وهذا ما أضحى يُعرف بنماذج السكان الأصليين (Native Models). أما في الثقافات التي يشيع فيها العلم والثقافة، حيث يمكن لتأويلات «السكان الأصليين» أن ترتفع إلى درجات أعلى، فقد تصبح هذه المسائل أكثر تعقيداً بالتأكيد - كما نلاحظ عند ابن خلدون في ما يتعلق بالمغرب، وعند مارغريت ميد (Margaret Mead) في ما يتعلق بالولايات المتحدة الأميركية.

بينما قصة كوهين مدوَّنة بأسلوب الملاحظات الواقعية، فهناك فارق بين ظروف خَلْق القضيتين والهدف المتوخَّى منهما (بغض النظر عن طريقة السرد ونوعيته)، لكن إحدى القضيتين لا تختلف كثيراً عن الأخرى من حيث كونهما قصة مصنوعة (Fictiô).

ولم يكن علماء الأنثروبولوجيا دائماً على إدراك كاف لهذا الواقع : مع أن التراث يوجد في مركز التجارة أو الحصن الجبلي أو حظيرة الخراف فإن علم الأنثروبولوجيا يكمن في الكتاب أو المقالة أو المحاضرة أو المتحف أو، كما يحصل اليوم، في الشريط السينمائي. إن إدراكنا لهذا الواقع يعني أننا ندرك أن الخط الفاصل بين طريقة التقديم أو التمثيل والمحتوى المادي هو خط يستحيل رسمه في تحليلات التراث كما يستحيل في فن الرسم؛ ويبدو أن هذا الواقع بدوره يشكل تهديداً للمكانة الموضوعية للمعرفة الأنثروبولوجية بما أنه يوحي بأن منبعها ليس الواقع الاجتماعي بل التدليس الأكاديمي.

التهديد موجود، إلا أنه تهديد أجوف. إن أهمية أي شرح عِرْقي لا تستند إلى مقدرة الكاتب على الإمساك بالوقائع البدائية في الأماكن النائية وحملها معه إلى دياره كما يحمل أشياء مثل الأقنعة أو المنحوتات، بل هي تعتمد على درجة مقدرته على إلقاء الضوء على ما يحصل في تلك الأماكن وعلى التخفيف من شعور الحيرة التي تنتاب القارىء تجاه أفعال غريبة عنه تجري في بيئات غير معروفة لديه ـ حيث ينبعث عنده التساؤل عمَّن هم هؤلاء الأشخاص الذين يتصرفون بمثل هذه الطريقة. وهذا بدوره يطرح إشكاليات جدية حيال مسألة التثبُّت ـ وإذا كانت عبارة «تثبُّت» عبارة شديدة بالنسبة إلى هذا العلم الطري (أنا شخصياً أفضل استعمال كلمة «تقويم/ تخمين») ـ أي كيف يمكننا تمييز القصة الجيدة من تلك الرديئة. ولكن هذا بالضبط

هو النفع المرتجى منه، فإذا كانت الدراسة العِرْقية هي التوصيف الكثيف، وإذا كان دراسو الأعراق هم من يقوم بالتوصيف، فالسؤال الفيصل حيال أي مثال عن هكذا دراسة، سواءً كانت بنداً صغيراً في يوميات الدراسات الميدانية أو دراسة ضخمة بحجم أبحاث مالينوفسكي، هو ما إذا كانت تفصل الغمزات عن خلجات العين والغمزات الحقيقية عن غمزات التقليد الساخر، فلا ينبغي لنا أن نقيس مدى عملية شروحنا مقابل مجموعة من المعطيات الفجة التي تخضع للتأويل، والتي هي أساساً توصيفات خفيفة، وإنما علينا أن نقيسها مقابل قوة الخيال العلمي التي تمكننا من الإحساس بحياة الغرباء عنا. وكما يقول ثورو (Thoreau)، لا يستحق منا العناء أن ندور حول العالم لنعد القطط الموجودة في زنجيبار.

V

والآن هناك اقتراح يقول بأنه ليس من المصلحة أن نقوم بعملية تطهير للسلوك الإنساني من تلك الصفات التي تهمنا دراستها قبل أن نبدأ بدراسته، وفي بعض الأحيان يصعِّد البعض هذا الاقتراح للقول بأنه ما دامت هذه الصفات هي التي تهمنا، فلسنا بحاجة للالتفات إلى مسألة السلوك على الإطلاق إلا بشكل عابر. ويمضي القائلون بهذا الرأي إلى القول بأن الثقافة يمكن معالجتها بالشكل الأفعل عندما يتم التعامل معها بصفتها نظاماً رمزياً بحتاً (والعبارة الشائعة في هذا المجال تقول بدراسته «بحسب شروطه الخاصة»)، أي بعزل عناصره وتحديد العلاقات الداخلية بين هذه العناصر، ومن ثم توصيف النظام برمته بطريقة عامة ـ أي بحسب الرموز الأساسية التي تنتظم الثقافة حولها أو بحسب البنى العميقة التي تشكل الثقافة التعبير السطحي عنها، أو بحسب المبادىء العقدية التي تشكل الأساس لتلك الثقافة. إن هذه المقاربة المُحكَمة للأمور هي بالأكيد أفضل

بكثير من الأفكار التي كانت شائعة عن «السلوك المثقَّف» و«الظواهر العقلية» عن ماهية الثقافة، وهي التي كانت المصدر لبعض أقوى النظريات في الأنثروبولوجيا المعاصرة. إلا أن هذه المقاربة، في ما يبدو لي، عرضة لخطر حقيقي يكمن في احتمال عَزْل تحليل الثقافة عن موضوع دراستها الأصيل، ألا وهو دراسة المنطق غير الرسمي للحياة الواقعية (وقد سقطت هذه المقاربة في هذا الخطر بشكل متزايد)، فليس هناك نفع يذكر يُجنى من تخليص مفهوم ما من حبائل الدراسة النفسية المُغْرقة (Psychologism) لنلقي به فوراً في خِضَم الدراسة التنظيمية المُفْرِطة (Schematicism).

علينا بالطبع أن نوجه عنايتنا إلى دراسة السلوك، وأن نولي ذلك الدقة المطلوبة، وذلك لأن انسياب السلوك ـ أو بتعبير أدق، العمل الاجتماعي ـ هو الذي يشكل التعبير الظاهر للأشكال الثقافية. ونحن نجد هذه الأشكال ظاهرة في العديد من الظواهر الثقافية، مثل أنواع المشغولات الحِرفية وأنواع حالات الإدراك؛ إلا أن هذه الأخيرة تستمد معناها من الدور التي تلعبه (وهنا قد يستخدم فتغنشتاين عبارة «تستعمله») في نمط حياتي جارٍ، وليس من أي علاقة داخلية صحيحة بين بعضها والبعض الآخر. وهذا ما كان يفعله كوهين وشيخ القبيلة والنقيب دوماري ـ متابعة العمل التجاري والدفاع عن الشرف وترسيخ السيطرة ـ وهذه هي العناصر التي كوَّنت قصتنا الريفية المشار إليها، وهذا هو إذاً «فحوى» تلك القصة، فمهما كانت الرموز تلك، ومهما كانت مكانتها من «شروطها الخاصة»، فلن يمكننا الوصول إليها إلا بتفحُّص الأحداث، وليس بترتيب كيانات مجردة ضمن أنماط موحَّدة.

ومما يعنيه ذلك أيضاً أن الترابط لا يمكنه أن يكون الاختبار الأهم في صحة التوصيف الثقافي إن الأنظمة الثقافية يجب أن تتحلى

بدرجة دنيا من الترابط، وإلا لن يكون بإمكاننا أن نطلق عليها اسم «أنظمة»؛ وعن طريق المراقبة، نجد أن لديها أكثر من ذلك بكثير. إلا أننا نجد شيئاً أكثر ترابطاً في أوهام شخص مصاب بالذهان الارتيابي (Paranoid) مثلاً أو من قصة شخص محتال. إن قوة تأويلاتنا لا يمكن لها أن تعتمد، كما يحصل غالباً في هذه الأيام، على شدة الترابط بين عناصرها، أو على درجة اليقين التي نظهرها في المحاججة عنها. وفي اعتقادي، إن أكثر ما أضرَّ بمصداقية التحليل الثقافي هو إقامة بُنى من التوصيفات النظيفة للنظام الرسمي الذي لم يعد يؤمن بوجوده أحد.

ولئن كان التأويل الأنثروبولوجي يُركِّب قراءةً ما لما يحصل فعلاً، فإن فَصْل هذه القراءة عما يحصل ـ أي عما يقوله أناس محددون في زمان محدَّد أو مكان محدد، وما يفعله هؤلاء الناس أو ما يُفْعَل بهم، أي عما يحصل في العالم الواسع ككل ـ هذا الفصل يعني فصل هذه القراءة عن تطبيقاتها وتفريغها من محتواها. إن تأويلاً جيداً لأي شيء ـ سواءً كان هذا الشيء قصيدةً أو شخصاً أو تاريخاً أو طقساً تعبدياً أو مؤسسة أو مجتمعاً ـ هذا التأويل يأخذنا مباشرة إلى قلب هذا الشيء الذي يجري تأويله، فعندما لا يفعل التأويل هذا بل يقودنا إلى مكان آخر ـ من مثل إبداء الإعجاب بأناقته أو بمهارة المؤلف أو بمجمالات النظام الإقليدي ـ فقد يحتفظ التأويل بسحره الخاص؛ إلا أنه يغدو شيئاً آخر، ولا يعود متعلقاً بمتطلبات المهمة التي يقوم بها ـ من مثل توضيح الحالة المعقدة التي أحاطت بقضية الأغنام في مثالنا الآنف.

إن الحالة المعقدة التي اكتنفت قضية الأغنام ـ تصنُّع السرقة ثم تحويل ملكيتهم تعويضاً ثم مصادرتهم من قبل السلطة السياسية ـ هي (أو بالأحرى كانت) قضية أسلوب خطاب اجتماعي، حتى لو كان

ذلك، كما أشرت آنفاً، خطاباً يجري بألسنة متعددة بالأفعال كما بالكلمات.

عندما كان كوهين يطالب بـ «العار» أي بالتعويض أو العُطل والضرر، كان يفعل ذلك من ضمن الاتفاقية التجارية السائدة في المجتمع، وعندما تحدى الشيخ القبيلة التي ينتمي إليها اللصوص، كان يعترف ضمناً بهذه الاتفاقية؛ اعترفت تلك القبيلة بهذه الاتفاقية أيضاً عندما أقرت بمسؤوليتها ودفعت التعويض، ثم أظهر الفرنسيون يد السيطرة الإمبريالية من منطلق حرصهم على أن يظهروا للشيوخ وللتجار على حد سواء من هو الذي يمتلك السلطة في ذلك المكان. وكما في أي من أنواعِ الخطاب، فإن القانون (Code) لا يحدِّد السلوك، وما قيل فعلاً ليس من الضرورة المحتِّمة أن يكون قد قيل. كان من المحتمل أن لا يختار كوهين المضي قدماً بدعواه، فيما لو أخذ بعين الاعتبار عدم شرعيتها في نظر السلطة الامبريالية. كما إنه كان من المحتمل أن يرفض الشيخ تلك الدعوة أيضاً لأسباب مشابهة. كما إن القبيلة التي كان ينتمي إليها اللصوص، وهي التي ما زالت تقاوم السلطة الفرنسية، كان من المحتمل أن تنظر إلى «الغارة» على أنها حقيقية وشرعية وأن تختار القتال بدل التفاوض. وكان من المحتمل للفرنسيين، لو كانوا أكثر ذكاءً وتفهماً (habile) وأقل تصلباً (dur) (وهم أصبحوا كذلك بالفعل في ما بعد تحت وصاية ماريشال ليوتي (Mareschal Lyautey)) أن يأذنوا لكوهين بالاحتفاظ بأغنامه، وأن يغضوا الطرف ـ كما يقال ـ عن استمرار نمط التعامل التجاري السائد الذي يحد من سلطتهم. كما إن هناك احتمالات أخرى كذلك: كان من المحتمل أن ينظر المارموشان إلى فعل الفرنسيين على أنه إهانة كبرى لهم لا تُحتمل وأن يختاروا طريق الانشقاق والنزاع؛ كان من المحتمل للفرنسيين أيضاً أن لا يكتفوا بمعاقبة كوهين بل يحاولوا

النيل من الشيخ نفسه؛ كما كان من المحتمل لكوهين أن يرى أن احتراف التجارة في منطقة مرتفعات الأطلس التي يتنازعها جماعة البربر المتمردين من جهة وجنود «الفرقة الأجنبية الفرنسية» من جهة أخرى، لم يعد مجزياً، وأن يتراجع إلى حدود المدينة التي تسيطر عليها الحكومة بشكل أفضل. وهذا ما حصل بالفعل في ما بعد عندما تحركت المحميَّة باتجاه الخضوع للسلطة الفعلية. إن النقطة التي هي مركز البحث هنا ليست تقديم وصف لما حصل أو ما لم يحصل في بلاد المغرب. (ويمكن للمرء أن ينطلق من هذه الحادثة البسيطة إلى ما هو أوسع بكثير، إلى التعقيدات الهائلة في التجربة الاجتماعية ككل)، بل إن الهدف هو عرض ما تحتويه قطعة من التأويل الأنثروبولوجي: متابعة المنحى الذي يتخذه الخطاب الاجتماعي؛ وبعبارة أخرى تثبيت هذا التأويل في شكل يمكن بحثه والنظر فيه.

إن ما يفعله الإثنوغرافي هو مجرد تدوين الخطاب الاجتماعي. وهو عندما يفعل ذلك يحول هذا الخطاب من مجرد حدث عابر لا يوجد إلا في لحظة حصوله إلى حكاية مكتوبة يمكن العودة إليها لاحقاً لدراستها من جديد. إن الشيخ الذي ورد ذكره في القصة مات منذ زمن بعيد، وهو مات مقتولاً في خلال عملية «تهدئة» (قمع انتفاضة)، بحسب رواية الفرنسيين. أما «النقيب دوماري»، وهو الذي كان يقوم بعملية «تهدئة» الشيخ، فهو لايزال على قيد الحياة، وهو الآن متقاعد يعيش في جنوبي فرنسا يجتر ذكرياته. أما بالنسبة إلى كوهين فقد ذهب إلى ما يدعوه «داره» في إسرائيل، بصفته جزئياً لاجئاً، وجزئياً حاجاً، وجزئياً عجوزاً مشارفاً على الموت. إلا أن ما «قالوه» ـ وأنا استعمل هذا التعبير بمعناه الواسع الذي أشرت إليه ـ بعضهم للبعض الآخر في تلك الهضبة الأطلسية منذ ستين عاماً لا يزال محفوظاً ـ وإن يكن بشكل بعيد عن الكمال ـ بحيث يمكن

العودة إلى دراسته. وهنا نتساءل مع بول ريكور[*] (Paul Ricoeur)، وهو الذي استعرنا منه فكرة تدوين العمل، وإن بشكل محرَّف، «ما الذي يثبِّته التدوين؟».

«ليس حَدَثَ التكلُّم، بل فعلَ القول «قال»، حيث نفهم من فعل القول أن التظهير (Exteriorization) المتعمَّد الذي يشكل هدف الخطاب الذي بفضله يريد «القول» أن يصبح «النطق» أو «المنطوق به». باختصار، إن ما نكتبه هو «المعنى» أو «الفكرة» أو «المحتوى» أو «اللب» للقول. إنه معنى حدث الكلام، وليس الحدث بنفسه».

إن الاقتباس أعلاه لا يعبر عن الكثير ـ ولئن كان فلاسفة أكسفورد يجنحون إلى القصص الصغيرة، فإن فلاسفة الظاهراتية يلجأون إلى الجمل الطويلة؛ إلا أن هذا بأي حال يؤدي إلى جواب أكثر تحديداً عن سؤالنا الأم! «ما الذي يفعله الإثنوغرافي؟» ـ فالجواب إذاً إنه يكتب[3]. وهذا أيضاً قد لا يبدو اكتشافاً مدهشاً، وبالنسبة إلى شخص على دراية بالأدبيات الراهنة، فهو قد يبدو غير قابل للتصديق. ولكن وبما أن الجواب المعياري لسؤالنا كان ولايزال

(*) بول ريكور (1913-2005): فيلسوف ومؤرخ فرنسي درس نظريات عديدة حول التأويل اللغوي والنفسي. وقد قام بدور الوسيط بين التأويلات المتضاربة التي تقدمها المدرسة الظاهراتية من جهة والتأويلات التي تقدمها المدارس الفكرية المعاصرة من مثل البنيوية ومابعد البنيوية والتأويلية والرمزية. من مؤلفاته: **الذات عينها كآخر** (*Soi-même Comme un autre*) الذي صدر عن المنظمة العربية للترجمة في العام 2005.

(3) أو بعبارة أدق إنه «يدون»، فنحن نجد أن معظم علم الأعراق هو في الكتب والمقالات ليس في أشرطة الأفلام أو التسجيلات أو معارض المتاحف أو ما شابه، ولكننا نجد حتى في الكتب صوراً فوتوغرافية ورسوماً وتصاوير وجداول وما إلى ذلك. لطالما كان الوعي الذاتي حيال طرق التمثيل (ناهيك بإجراء التجارب عليها) مفقوداً في الأنثروبولوجيا.

«يراقب، يسجِّل، يلاحظ» ـ ما يشبه نوعاً من «أتيت، رأيت، قهرت» ـ فقد يكون للجواب استتباعات أعمق غوراً مما يظهر للنظرة الأولى، وليس أقلها هو أن التمييز بين ثلاثة مراحل في طلب المعرفة قد لا يكون، في الواقع، ممكناً عادةً؛ والحق، إن هذه المراحل، بصفتها «عمليات» تتمتع بالاستقلال التراثي، قد لا يكون لها وجود.

إن الموقف هو أكثر دقة وحساسية حتى من ذلك، وذلك، كما لاحظنا سابقاً، يعود إلى أن ما ندونه (أو نحاول تدوينه) ليس خطاباً اجتماعياً خاماً على طبيعته، لا نملك إليه سبيلاً لأننا لا نشارك في التمثيل فيه إلا هامشياً أو بشكل خاص، بل إن ما ندونه ليس إلا ذلك الجزء الصغير منه الذي يقودنا مخبرونا إلى فهمه[4] إلا أن هذا ليس بالخطر الذي يبدو عليه، لأن الواقع هو أن ليس كل أهل جزيرة كريت كاذبين، وليس من الضروري أن تعرف كل شيء لكي تتمكن من فهم شيءٍ ما. وعلى الرغم من ذلك فإنه يضرب مصداقية النظرة إلى التحليل الأنثروبولوجي بوصفه تحويراً مفهومياً للحقائق المكتَشَفَة، أو إعادة بناء منطقية لواقع مجرَّد. إن تقديم قطع متجمدة متناظرة من المعاني، مطهَّرةً من التعقيد المادي الذي هي موجودة فيه، ومن ثم إرجاع وجودها إلى مبادىء نظام ذاتية، التي هي الصفات الكونية للعقل البشري أو المفهوم الكلي للعالم (Weltanschauungen)، إن هذا التقديم بمثابة ادعاء علم غير موجود وتخيل واقع لا يمكن أن يوجد. إن التحليل الثقافي هو (أو

---

(4) إن فكرة «المراقبة التشاركية» كانت ولاتزال فكرة قيمة طالما أنها كانت تقوّي من عزيمة عالم الأنثروبولوجيا لينخرط بنفسه مع مخبريه على أنهم أشخاص من لحم ودم وليس مجرد أشياء. إلا أنها كانت أكبر مصدر لسوء النية عندما كانت تقود عالم الأنثروبولوجيا إلى أن يستبعد من رؤيته الطبيعة الثقافية الخاصة لدوره وإلى أن يتخيل نفسه في دور أكثر من مجرد دور المسافر المهتم.

يجب أن يكون) تخمين المعاني، وتقويم هذا التخمين، ورسم استنتاجات تفسيرية من التخمينات الفضلى، وليس اكتشاف، «قارة المعاني» ورسم الخرائط لأراضيها المعنوية.

VI

إذاً، هناك ثلاث مميزات للتوصيف العِزْقي: وهو، أولاً تفسيري، وما يجري تفسيره هو انسياب الخطاب الاجتماعي، ويتقدّم التأويل في محاولة إنقاذ أو استخلاص «المقول» من هذا الخطاب من مناسبته الآنيّة الآيلة إلى الزوال وتثبيته ضمن أُطُر يمكن دراستها وتحليلها. يذهب الكولا (Kula) أو يتغير، ولكن ـ بصرف النظر عمّا إذا كان ذلك للأفضل أو للأسوأ ـ يبقى «ملاحو غربي المحيط الهادي» على ما هو(*)، إلا أن هناك ميزة رابعة إضافية لتوصيف كهذا، على الأقل كما أمارسه أنا: إنه بالغ الصِّغَر (Microscopic).

وهذا لا يعني أنه ليست هناك تفسيرات أنثروبولوجية واسعة النطاق لمجتمعات بكاملها أو لحضارات أو أحداث عالمية، وإلى ما هنالك. والواقع أن مثل هذه التوسيعات في تحليلاتنا إلى سياقات أوسع، يضاف إليها مضامينها النظرية، هي التي تبررها وتبرر أخذها بعين الاعتبار وتبرر تركيبنا لها، فاليوم لا أحد يلقي بالاً، ولا حتى كوهين (بل. . . ربما كوهين لايزال يهتم) إلى الأغنام بصفتها أغناماً. وقد يكون للتاريخ نقاط تحوله المتواضعة، بعبارة أخرى «ضوضاء كبرى في غرف صغيرة»؛ إلا أن هذه الحادثة الصغيرة ليست، بالتأكيد، واحدة من تلك النقاط.

(*) الكولا (Kula): نظام تبادل تجاري لدى شعوب جزر تروبرياند (Trobriand) في جنوب شرقي ميلانيزيا، وقد وصفه العالم الأنثروبولوجي البريطاني البولندي المولد برونيسلاف مالينوفسكي (Bronislaw Malinowski) في كتابه **ملاحو غربي المحيط الهادي** (***Argonauts of the Western Pacific***) الصادر عام 1922.

بل إن ذلك يعني أن العالم الأنثروبولوجي يتميز بمقاربته مثل هذه التأويلات الأوسع والتحليلات الأكثر تجريداً من وجهة التعرف الموسَّع بالتفصيلات الصُّغْرى، فهو يواجه الحقائق الكبرى التي يواجهها الآخرون ـ المؤرخون وعلماء الاقتصاد وعلماء السياسة وعلماء الاجتماع ـ في مواقع أكثر خطورة مثل تلك المتعلقة بالقوة والتغيير والدين والاضطهاد والعمل والشغف والسلطة والجمال والعنف والحب والمكانة الاجتماعية؛ إلا أنه يقوم بهذه المواجهة في سياقات أكثر غموضاً وإبهاماً ـ في أمكنة مثل مارموشا ومع أشخاص مثل كوهين ـ ليزيل منها صفة الأهمية. إن هذه الثوابت الإنسانية بامتياز، «هذه الكلمات الكبرى التي تبث الرعب فينا جميعاً»، تكتسي شكلاً بسيطاً غير رسمي في مثل هذه السياقات البسيطة غير الرسمية. إلا أن هذا بالضبط هو مزية هذه المقاربة فهناك ما يكفينا من المقاربات المعمَّقة في العالم.

إلا أن مشكلة الانتقال من دراسة مجموعة من الرسوم المصغَّرة على مستوى قصة الخراف التي سردناها ـ وهي تشكيلة من الملاحظات والحكايات ـ إلى دراسة من حجم لوحة جدارية على مستوى المشهد الثقافي للأمة أو للعصر أو للقارة أو للحضارة، هذه المشكلة لا يمكننا العبور فوقها بسهولة بتلميحات غامضة إلى فضائل ومميزات المحسوسية والفكر الواقعي. وقد أصبحت هذه المشكلة مشكلة منهجية كبرى بالنسبة إلى علم ولد بين القبائل الهندية وجزر المحيط الهادي والسلالات الأفريقية، ومن ثم سيطرت عليه طموحات كبرى، ولم يُفْلح هذا العلم في معالجة هذه المشكلة بشكل جيد. إن النماذج التي قدَّمها علماء الأنثروبولوجيا أنفسهم لتبرير تحركهم من الحقائق المحلية الصغرى إلى الصور العامة العليا، كانت في الواقع هي المسؤولة عن تخريب جهودهم بالقدر ذاته الذي

كانت فيه مسؤولة سهام ناقديهم ـ من علماء الاجتماع المهجوسين بأحجام النماذج إلى علماء النفس المهجوسين بالقياسات أو علماء الاقتصاد المهجوسين بالمجاميع.

من هذه النماذج هناك نموذجان رئيسيان: النموذج الأصغري (Microcosmic) المسمَّى جونزفيل هي أميركا (Jonesville is the USA)، ونموذج «التجربة الطبيعية» المسمَّى جزيرة إيستر هي حالة اختبارية (Easter Island is a Testing Case). وهذان النموذجان يتروحان بين نظرة «السماء في حبة رمل» أو نظرة «الشواطىء القصوى للاحتمال».

إن نموذج «جونزفيل هي أميركا» هو خطأ (أو «أميركا هي جونزفيل» هو خطأ كبير) هو خطأ ظاهر للعيان حتى إن ما يحتاج للشرح فيه هو كيف تمكن الناس من تصديقه أو من الوصول إلى توقُّع أن يصدقه الآخرون. إن الفكرة القائلة بأنه يمكن للمرء أن يجد جوهر المجتمعات القومية أو الحضارات أو الأديان الكبرى أو إلى ما هنالك، أن يجد هذا الجوهر موجزاً ومبسَّطاً في ما يُسمَّى المجتمعات «النموذجية» للبلدات والقرى الصغيرة، إن هذه الفكرة هي هراء مطبق، فما نجده في البلدات والقرى الصغيرة ليس إلا حياة البلدات والقرى الصغيرة، فلو كانت الدراسات المحلية المجهرية معتمدة حقاً على مثل هذه الفرضية المنطقية للتوصل إلى مغزى أكبر ـ تقطير العالم الأوسع في كيان صغير ـ لو كان الأمر كذلك لما كان لها أي مغزى.

لكنها بالطبع ليست كذلك. إن موقع الدراسة ليس هو موضوع الدراسة. إن علماء الأنثروبولوجيا لا يدرسون قرى (قبائل، بلدات، محلات...)؛ بل هم يقومون بدراساتهم في القرى، فبإمكان المرء أن يدرس أموراً شتَّى في أماكن شتَّى؛ وهناك بعض الأمور ـ من مثل

ما تفعله السيطرة الاستعمارية في الأطر الأخلاقية للمجتمع ـ تكون دراستها بالطريقة الأفضل في مواقع محدودة؛ إلا أن ذلك لا يجعل من المكان الذي تجري فيه الدراسة موضوعاً للدراسة، ففي المناطق النائية في المغرب وإندونيسيا لطالما كافحت في مواجهة قضايا كانت موضع عناية علماء اجتماع آخرين قبلي في مواقع أكثر قرباً من المركز ـ من مثل كيف تسنَّى أن تكون أكثر مطالبات الناس إلحافاً للالتصاق بالإنسانية يتم التعبير عنها في لغة الفخر الجماعي؟ ـ وقد توصلت بنتيجة ذلك إلى نتائج مشابهة لما توصل إليه الدارسون قبلي. ويمكن للمرء أن يضيف بُعداً آخر ـ وهو بُعد نحتاجه كثيراً في المناخ الراهن الذي يعيشه علم الاجتماع والذي يقول بتكبير الحجم للوصول إلى حل؛ ولكن هذا كل شيء. إلا أن هناك قيمة معينة، في حال ارتأيت أن تتابع النظر في استغلال الجماهير لدى رؤيتك مزارعاً جاوياً يعمل بالحصة يحرث الأرض تحت وابل المطر الاستوائي، أو رؤيتك خياطاً مغربياً يزركش قفطاناته في ضوء مصباح كهربائي ضعيف. إلا أن القول بأن هذا يقدم لك الأمر بكامله (ويُعْلي من مستوى النظرة الأخلاقية عندك لتنظر من علٍ إلى الآخرين الأدنى مستوى أخلاقياً) إن هذا القول هو فكرة لا يقبل بها إلا شخص كان قد أمضى وقتاً طويلاً في الأدغال.

وبالحديث عن نظرة «المختبر الطبيعي» نرى أنها لم تكن أقل ضرراً؛ وليس هذا فقط بسبب زيف المشابهة ـ فأي نوع من المختبرات هو ذاك الذي لا يوجد فيه متغيِّر (Parameter) واحد قابل للمعالجة؟ ـ ليس لذلك السبب فحسب بل لأن هذه النظرة تؤدي بنا إلى فكرة تقول بأن المعطيات المستقاة من الدراسات العِرْقية هي أنقى، أو أكثر جذرية، أو أصلب، أو أقل شرطية (والكلمة الأكثر تفضيلاً هنا هي كلمة بدائية/ أولية (Elementary)) من تلك المعطيات

المستقاة من الحقول الأخرى في البحث الاجتماعي. إن التنوع الطبيعي الكبير للأشكال الثقافية، بالطبع، ليس فقط المورد الكبير (المهدور) لعلم الأنثروبولوجيا، بل هو أيضاً أساس معضلته النظرية الأعمق: كيف يمكن لتنوع كهذا أن يتماشى أو يتوافق مع ما نلاحظه من الوحدة البيولوجية في الأجناس البشرية؟ إلا أن هذا التنوع ليس بالتنوع النظري، ولا حتى بالمعنى المجازي، لأن السياق الذي يحصل فيه يتنوع معه، وليس من الممكن (مع أن هناك من يحاول ذلك) عزل السينات (جمع سين «س» عن الصادات جمع صاد «ص» (y's from x's لكتابة دالَّة (Function) مناسبة.

إن الدراسات المشهورة التي تحاول أن تظهر أن عقدة أوديب كانت معكوسة في جزر التروبرياند (Trobriands)، وأن الأدوار الجنسية كانت منقلبة رأساً على عقب في قبائل تشامبولي (Tchambuli) وأن هنود البويبلو (Pueblo) يفتقدون النزعة العدوانية (مما يميزهم أنهم كلهم سلبيون ـ «ولكن ليس في الجنوب»)، هذه الدراسات، مهما كانت درجة صحتها التجريبية، ليست نظريات «مجرَّبة ومصادقاً عليها علمياً» فما هي إلا تأويلات، أو تحريفات، مثلها مثل غيرها، ويتم التوصل إليها كما يتم التوصل إلى غيرها، وهي أيضاً مثل غيرها تحمل في نفسها بذور عدم الحسم، وأي محاولة لاستثمارها في سلطة التجريب الفيزيائي المادي ما هي إلا حيلة منهجية بارعة. إن المكتشفات العرقية ليست بذات امتياز، ما هي إلا أفكار خاصة: ما هي إلا بلد آخر تصلنا منه الأصداء. أما إذا نظرنا إلى هذه المكتشفات على أنها أكثر مما هي عليه (أو أقل) فإن ذلك يشوهها ويشوِّه مضامينها، التي هي أعمق بكثير من البدائية، بالنسبة إلى النظرية الاجتماعية.

وهاكم بلد آخر تأتينا منه الأصوات. إن السبب في أن

التوصيفات المطوّلة لتلك الغارات على الأغنام في المناطق النائية (وعالم الأعراق الجيد قد يمضي في روايته حتى لتبيين نوع تلك الأغنام) إن السبب في أن تلك التوصيفات تكتسب أهمية في مطابقتها لمقتضى الحال هو في أنها تقدم غذاءً علمياً لعقل عالم الاجتماع. والأمر المهم في المكتشفات التي يقدمها عالم الأنثروبولوجيا هو دقة التحديد المركَّبة فيها وتفصيلها.

إن الدراسة الميدانية طويلة الأمد المتسمة بكونها بمجملها (وإن لم يكن حصرياً) نوعية وتشاركية إلى درجة عالية ودقيقة وشاملة في سياقات محدودة، هذه الدراسة تنتج مادة دراسية يمكن عن طريقها معالجة المفهومات الكبرى التي أصابت علم الاجتماع المعاصر ـ من مثل الشرعية والتحديث والتكامل والنزاع والكاريزما (الجاذبية الشخصية) والبنية. والمعنى ـ وذلك بإكسابها نوعاً من الواقعية المعقولة التي تمكن من التفكير بشكل واقعي ملموس حول هذه المفهومات، بل والأهم من ذلك، التفكير بشكل إبداعي وتخيُّلي مع وجود هذه المفهومات.

إن المشكلة المنهجية التي تثيرها الطبيعة الأصغرية لعلم الأعراق هي مشكلة حقيقية وخطيرة. إلا أن هذه المشكلة لا تُحل بالنظر إلى منطقة نائية على أنها العالم في فنجان صغير أو بصفتها المكافىء السوسيولوجي للغرفة الغيمية(*) (Cloud Chamber)، إنما تُحل ـ أو، على الأقل، يجري كبتُها ـ برؤية حقيقة أن الأفعال الاجتماعية هي بمثابة تعليقات على أشياء أخرى خارجها؛ وبأن نتحقق من أن الجهة التي يأتي منها التأويل لا تحدد الوجهة التي يمكن أن نجبره على

(*) وعاء يحتوي على الهواء المشبع ببخار الماء الذي يتمدد فيُظهر مرور جزئية مشعة مشحونة.

سلوكها. إن الوقائع الصغيرة تخاطب القضايا الكبرى، وهي تغمز لعلم المعرفة أو هي تغمز لغارات الأغنام موحية بالثورة، لأن هذا هو ما هي مصنوعة له.

VII

وهذا ما يؤدي بنا إلى دراسة النظرية. إن الخطيئة المحدقة بالمقاربات التأويلية لأي شيء ـ الأدب، الأحلام، العوارض المرضية، التراث ـ تكمن في أن هذه المقاربات تنحو نحو مقاومة ـ أو أن يُسمح لها بمقاومة ـ التعبير المفهومي، وبهذا تتخلص من أنماط التقويم المنهجية، فالأمر هو أنك إما تفهم التأويل أولاً أو لا تفهمه، وإما أنك ترى الحكمة منه أو لا تراها، وإما تتقبله أو لا تتقبله. وعندما نكون تحت وطأة التفاصيل المباشرة للتأويل، نراه ذاتيَّ الإثبات، حيث تكون براهينه مستمدة من داخله وليس من مصدر موضوعي خارجه، بل ما هو أسوأ من ذلك، نرى برهانه مستمداً من الحساسيات المفترض أن تكون متطورة للشخص الذي يقدمه؛ وبهذا تكون أي محاولة للتعبير عن فحوى هذا التأويل من خلال تعابير غير تلك التي يستعملها تُعتبر تشويهاً ومسخاً له ـ أي بحسب التعبير الأقسى الذي قد يستعمله عالم الأنثروبولوجيا للتهجم على من يناوئه، متعصِبٌ لعرقه.

إلا أن هذا لا يكفي بالنسبة إلى حقل دراسي يود تأكيد وجوده بصفته علماً، وإن كان هذا التأكيد يتسم بالخجل والتردد (مع أنني شخصياً لا أشعر بالخجل حيال القضية على الإطلاق)، فليس هناك من سبب يبرر كون البنية المفهومية لتأويلِ ثقافيٍ ما أقل قابلية للصياغة، وبالتالي أقل انكشافاً لقوانين التقويم الصريحة، من ملاحظة بيولوجية أو تجربة فيزيائية مثلاً ـ وأقصد القول إنه لن يكون هناك سبب لذلك سوى القول إن التعابير المستعملة في هكذا تأويل هي

في الواقع غير موجودة بالكلية، أو على الأقل، في حالة تقترب من انعدام الوجود، فنحن ننحدر إلى مستوى التلميح بالنظريات عندما نفتقد القدرة على التصريح بها.

وفي الوقت ذاته، علينا أن نقر بأن هناك عدداً من الخصائص للتأويل الثقافي تجعل من التطوير النظري له أكثر صعوبة من المعتاد. إن أولى هذه الخصائص هي الحاجة إلى بقاء النظرية نوعاً ما أقرب إلى أرض الواقع من حاجتها إلى ذلك في علوم أخرى قادرة على الانغماس في التنظير التجريدي التخيُّلي، فلا ينفع في علم الأنثروبولوجيا إلا شطحات قصيرة الأمد من التفكير المنطقي؛ ذلك أن الشطحات طويلة الأمد تميل إلى الانجراف نحو حالات من الأحلام المنطقية أو الذهول الأكاديمي ذات التناظر الشكلي. وكما كنت قد قلت سابقاً، إن الحكمة من المقاربة السيميائية للثقافة هي في أنها تساعدنا في فتح الطريق إلى العالم المفهومي الذي تعيش فيه موضوعاتنا بحيث نتمكن، بالمعنى الواسع للكلمة، من إقامة محادثة معها. إن التوتر القائم بين الميل إلى هذه الحاجة لاختراق الفضاء الغريب للفعل الرمزي ومتطلبات التقدم في نظرية التراث، وبعبارة أخرى بين الحاجة إلى الاستيعاب والحاجة إلى التحليل، هو بالنتيجة توتر عظيم ولا يمكن إزالته. والواقع هو إنه كلما أمعنّا في التطوير النظري ازداد التوتر عمقاً. وهذا هو الشرط الأول في النظرية الثقافية: إنها لا تملك أمرها وليست هي سيدة نفسها. وحيث إنه لا يمكن فصلها عن الأشياء الآنية المباشرة التي يقدمها التوصيف الكثيف، فإن حريتها في التشكل بحسب إملاءات منطقها الداخلي محدودة إلى حد ما. أما التعميم الذي تسعى النظرية إلى إنجازه فهو ينطلق من دقة التمييزات التي تقوم بها وليس من اتساع مدى التجريدات التي تقيمها.

وينجم عن هذا خاصية غريبة تميز الطريقة التي تتطور بها معرفتنا التجريبية للثقافة. . . أو للثقافات المختلفة. . . أو لثقافة معينة: إنها تتطور بشكل انبثاقات أو طفرات، وليس بشكل سلس مستمر، وهكذا نجد أن عملية التحليل الثقافي، في تطورها، لا تتخذ شكل منحى صاعد تتراكم فيه المكتشفات بشكل مستمر، بل هي تتخذ شكل اندفاعات غير متصلة مع أنها مترابطة في سياق متوالٍ من الحلقات التي تزداد جرأة مرةً بعد مرة. وهكذا نجد أن الدراسات تبني رؤيتها على دراسات سابقة، ولكن ليس بمعنى أنها تبدأ من حيث انتهت الدراسات السابقة، وإنما بمعنى أنها تتسلح بالمعرفة المفهومية المتحصلة من الدراسات السابقة لتغوص أعمق فأعمق في دراسة الأشياء ذاتها. إن أي تحليل ثقافي يتسم بالجدية من نقطة انطلاق صِرْفة ويصل إلى منتهاه قبل أن يستنفد نبضه الفكري. وهكذا يجري تحريك الوقائع التي سبق اكتشافها واستعمال المفهومات التي سبق تطويرها ووضع الفرضيات التي سبق تشكيلها موضع التجريب؛ إلا أن التحرك لا يكون انطلاقاً من نظريات سبقت برهنتها باتجاه نظريات جديدة تجري برهنتها، بل هو يتخذ خطاً ينطلق من حالة من التلمُّس المشوَّش المرتبك لفهم بدائي باتجاه الادعاء بأن الدارس قد وصل إلى هكذا فهم وتجاوزه. وهكذا تُعتبر دراسةٌ ما متقدمةً إذا كانت أكثر وضوحاً وحَسْماً ـ مهما كان معنى ذلك ـ من الدراسات التي سبقتها؛ مع أن هذه الدراسة لا تقف على أكتاف الدراسات السابقة بقدر ما تجري إلى جانبها، تتحداها وتتلقى منها التحدي.

ولهذا السبب، من ضمن أسباب أخرى، كانت المقالة، سواءً كانت من ثلاثين صفحة أو ثلاثمئة، تبدو المجال الطبيعي الذي يمكن فيه تقديم التأويلات الثقافية والنظريات التي تدعمها؛ ولهذا السبب أيضاً كان المرء حين يبحث عن الدراسات المنهجية في الحقل،

يصاب سريعاً بالإحباط، ويزداد الإحباط حين يجد أياً منها. ونحن نلحظ هنا ندرةً حتى في تلك المقالات التي تقدم لائحة إحصائية أو جرداً لبنودٍ معينة، وفي أي حال، لا نكاد نجد لمثل هذه المقالات نفعاً خلا في الاستخدام البيبليوغرافي في ثبت المراجع. إن الإسهامات النظرية الهامة تكمن في الدراسات النوعية الدقيقة ـ وهذا يصدق في كل الحقول الدراسية تقريباً ـ وليس ذلك فحسب، بل يصعب جداً استخلاص مثل هذه الإسهامات من هكذا دراسات لإدماجها في ما يمكن تسميته «نظرية الثقافة» بهذه الصفة. ونحن نجد الصياغات النظرية تحوم على علوٍّ منخفض فوق التأويلات التي تخضع لسيطرتها بحيث إن هذه التأويلات لن يمكنها أن تقدم كبير مغزى أو تحمل كبير أهمية إذا فصلت عن تلك الصياغات. وليس ذلك لأن هذه الصياغات تفتقر إلى العمومية (وهي إذا فقدت صفة العمومية بطلت نظريتها)، بل لأننا إذا قمنا بتبنيها مستقلةً عن تطبيقاتها، فهي تبدو إما عادية مبتذلة أو فارغة من المحتوى. ويمكن أن يتخذ المرء خطأً من المعالجة النظرية جرى تطويره في ممارسة (إثنوغرافية) تأويلية معينة ويستخدمه في ممارسة أخرى، بحيث يدفعه إلى المزيد من الدقة في المعنى والاتساع في المغزى والأهمية؛ إلا أنه لا يمكن للمرء أن يضع ما يمكن تسميته بـ «نظرية عامة للتأويل الثقافي». أو، قد يمكن ذلك، ولكن لا يبدو أن في ذلك الكثير من النفع، وذلك لأن المهمة الأساسية لبناء النظريات هنا ليست في تعقيد الأشياء النظامية المجرَّدة بل في التمكين من إجراء التوصيف الكثيف، وبعبارة أخرى، ليس في التعميم عبر الحالات بل التعميم من داخلها.

إن التعميم من ضمن الحالات عادةً ما يطلق عليه، على الأقل في الطب أو علم نفس اللاشعور، الاستدلال العيادي. وهنا، بدلاً من الانطلاق من مجموعة من الملاحظات ومحاولة إدراجها تحت

قانون ناظم، تنطلق عملية الاستدلال هذه من مجموعة من الدالات (الافتراضية) ثم نحاول أن نضعها ضمن إطار قابل للفهم. وتُقارن الإجراءات بالتنبؤات النظرية، إلا أن العوارض (حتى عندما يجري قياسها) يجري تفحصها ـ أي تشخيصها ـ للعثور على أي شذوذات نظرية. أما في دراسة الثقافة فالدالآت ليست عوارض أو مجموعات عنقودية من العوارض، بل هي أفعال رمزية أو مجموعات عنقودية من الأفعال الرمزية، والهدف ليس العلاج بل تحليل الخطاب الاجتماعي. إلا أن الطريقة التي يجري فيها استخدام النظرية ـ في نبش الفحوى الخفية للأشياء ـ تبقى هي ذاتها.

وهذا يؤدي بنا إلى الشرط الثاني للنظرية الثقافية: إنها ليست ذات صفة تنبؤية، على الأقل بالمعنى الضيّق للكلمة. إن المشخِّص الطبي لا يتنبأ بمرض الحَصْبة؛ بل هو يقرر ما إذا كان شخصٌ ما مصاباً بهذا المرض، أو في أقصى الحالات، هو يتوقع أن شخصاً ما يُحْتمل أن يصاب بهذا المرض قريباً. إلا أن هذه المحدودية، وهي حقيقة واقعة، غالباً ما أسيء فهمها وبُولغ فيها في الوقت ذاته، وما ذلك إلا لأنه كان يُفهم منها أن التأويل الثقافي ليس إلا ملاحظة بَعْدية (Post Facto): مثل الفلاح في القصة القديمة، نطلق النار لإحداث الثقوب في السياج ثم بعد ذلك نرسم دوائر دريئة الرماية حولها. لا سبيل لنا لإنكار أن الكثير من مثل ذلك يحصل في أيامنا هذه، وبعض هذه الممارسات تجري في أرفع المواضع. إلا أن علينا أن ننكر أنها المحصلة الحتمية للمقاربة السريرية لاستعمال النظرية.

وإنه لحق أن في الأسلوب السريري للصياغة النظرية، تتوجه النزعة المفهومية نحو مهمة توليد تأويلات لقضايا واقعة راهنة، وليس نحو إسقاط المحصلات النهائية للمعالجات التجريبية أو نحو استنتاج حالات مستقبلة لنظام محدَّد. إلا أن هذا، مع صحته، لا يعني أن

ليس على النظرية إلا أن تلائم حقائق ماضية (أو بالأحرى بعناية أكبر أن تولّد تأويلات مقنعة لها)؛ بل عليها إضافة إلى ذلك أن تبقى - فكرياً - على قيد النفع لتلائم الحقائق المقبلة. ومع أننا نصوغ تأويلنا لعملٍ ما مثل سلسلة من الغمزات أو حادثة من غزوات الأغنام، بعد حصول العمل، وأحياناً بعده بوقت طويل، فإن الإطار النظري الذي يجري فيه هذه التأويل يجب أن يكون قادراً باستمرار على تقديم تأويلات يمكن الدفاع عنها بينما تتبدى للعيان ظواهر اجتماعية جديدة. ومع أن المرء يبدأ أي جهد يبذله في سبيل التوصيف الكثيف، في ما يجاوز ما هو واضح وسطحي، يبدأ جهده من حالة من الحيرة العامة حيال ما يجري أمامه - بمعنى أنه يبحث عن قدميه - فإنه لا يبدأ، أو لا ينبغي أن يبدأ فارغ اليدين من الوجهة الفكرية، فالأفكار النظرية لا تُخلق من جديد لدى كل دراسة؛ وكما قلت سابقاً، فإن هذه الأفكار نتبناها من دراسات أخرى ذات علاقة، وتجري تصفيتها من الشوائب وتطبيقها في إشكالات تأويلية جديدة، فإذا بطلت نفعيتها بالنسبة إلى إشكالات كهذه، يبطل استخدامها وتُلقى جانباً. أما إذا استمرت نفعيتها، وكانت تقدم طرقاً جديدة للفهم، فإن استخدامها يستمر ويجري تطويرها[5]

(5) عليَّ الإقرار بأن ما أقدمه هنا هو صورة تنحو نحو المثالية. وبما أن النظريات لا تُدحضُ إلا في ما ندر في الاستعمال العيادي، إذا دحضت بشكل حاسم، وهي تنمو وتتطور لتصبح خرقاء ومرتبكة بشكل متزايد، ولتصبح عديمة الإنتاجية ومتوترة وفارغة من التعبير، وبسبب ذلك، فإن هذه النظريات غالباً ما تستمر طويلاً بعد أن يفقد الجميع باستثناء حفنة من الأشخاص (على الرغم من حماستهم الشديدة) يفقدون اهتمامهم بهذه النظريات. والواقع، ومن وجهة نظر الأنثروبولوجيا، فهناك مشكلة في إخراج الأفكار التي انتهت صلاحيتها من الأدبيات؛ وهذه المشكلة أكبر من مشكلة إدخال الأفكار المنتجة في هذه الأدبيات؛ ولهذا فإن الكثير الأغلب من النقاش النظري يكتسب الصفة الانتقادية أكثر منه الصفة البناءة، وقد كرّس باحثون حياتهم المهنية بكاملها لتسريع أجل الأفكار المحتضرة. ومع =

إن مثل هذه النظرة إلى كيفية عمل النظرية في علم تأويلي توحي بأن التمييز وهو تمييز نسبي في أي حال، هو التمييز الذي يظهر في العلوم التجريبية أو العلوم القائمة على الملاحظة، وهذا التمييز بين «الوصف» و«التفسير» يبدو هنا تمييزاً أكثر إغراقاً في النسبية، بين «التدوين/ النقش» (التوصيف الكثيف) و«التحديد» (التشخيص) ـ بعبارة أخرى بين توضيح المعنى الذي تتخذه أفعال اجتماعية معينة بالنسبة إلى الأشخاص الذين قاموا بهذه الأفعال، والتنصيص، بأوضح ما يمكننا ذلك، على ما تظهره المعرفة التي حصلنا عليها حيال المجتمع الذي جرت فيه تلك الأفعال، وما هو أبعد من ذلك، حيال الحياة الاجتماعية بوصفها كذلك. وهكذا فإن مهمتنا المزدوجة هي في الكشف عن البُنى المفهومية الكامنة خلف أفعال الأشخاص الذين نتابعهم، أي «المقول» في الخطاب الاجتماعي، وفي بناء نظام للتحليل تبرز في إطاره المميزات المكوِّنة لهذه البُنى، أي ما يتعلق بهم بوصفهم ما هم عليه، أي تبرز إزاء المحدِّدات الأخرى للسلوك البشري. أما في الإثنوغرافيا، فتكمن وظيفة النظرية في تقديم المفردات التي يمكن بواسطتها التعبير عمَّا يعبر عنه الفعل الرمزي عن نفسه ـ أي، عن دور الثقافة في الحياة الإنسانية.

وفي ما عدا مقطوعتين تبينان التوجه العام لهذا الكتاب وتهتمان بالأمور التأسيسية، فإن عمل النظرية في مجموعة مقالات هذا الكتاب سيكون بالطريقة التي بيَّناها أعلاه. وقد أدمجت مخزوناً

= التقدم الحاصل في هذا الحقل يأمل المرء أن هذا النوع من ضبط الأفكار الضارة قد يصبح جزءاً أقل بروزاً من أجزاء فعاليتنا. ولكن، في الوقت الراهن، لايزال يصح القول إن النظريات القديمة تتجه ليس إلى الموت بل إلى الانبعاث في نسخات جديدة.

كبيراً من المفاهيم العامة المصنَّفة أكاديمياً بالإضافة إلى أنظمة من المفاهيم ـ الاندماج، التبرير، الرمز، العقيدة، روح الجماعة، الثورة، الهوية، الاستعارة، التركيب، الطقس، النظرة إلى العالم، الفاعل/ الممثل، العمل/ الوظيفة، المقدس، وبالتأكيد التراث نفسه ـ أدمجتها في جسم التوصيف الإثنوغرافي الكثيف بأمل إضافة التعبير العلمي الواضح إلى مجرَّد أحداث تجري في الحياة[6] وكان الهدف هو استخلاص استنتاجات كبرى من وقائع صغرى كثيفة النَّسْج؛ وكان الهدف أيضاً دعم المقولات العريضة حول دور التراث في بناء الحياة الجمعية بربطها بدقة بتفاصيل صغيرة معينة بالغة التعقيد.

وهكذا فإن التأويل ليس هو الشيء الوحيد الذي يتنزل بالمراقبة والتحليل إلى مستوى الحوادث المباشرة: النظرة التي يستند إليها هذا التأويل مفهومياً تفعل ذلك أيضاً. إن اهتمامي بقصة كوهين، كمثل اهتمام رايل بالغمزات، نشأ فعلاً عن بعض الأفكار المغرقة بالعمومية. إن نموذج «بلبلة الألسنة» ـ وهو النظرة القائلة بأن الأزمة الاجتماعية ليست شيئاً يحصل عندما تتوقف الأشكال التراثية عن العمل بنتيجة الضعف أو انعدام التحديد أو تقادم العهد والإهمال، بل هي تحصل عندما تقع هذه الأشكال تحت ضغط شديد من مواقف غير اعتيادية أو نوايا غير اعتيادية لتعمل بطرق غير اعتيادية، كما حصل في قصة الغمزات الساخرة المبالغ فيها ـ إن فكرة نموذج

(6) إن الأغلبية الساحقة من الفصول اللاحقة تتعلق بإندونيسيا أكثر منها بالمغرب، وما ذلك إلا لأنني لم أبدأ إلا مؤخراً بمواجهة متطلبات المواد التي جمعتها في دراساتي في شمالي أفريقيا، وهي، بمعظمها، حديثة الجمع. وقد قمت بالعمل الميداني في إندونيسيا في الأعوام 1952 - 1954، 1957 - 1958، و1971؛ أما في المغرب، فقد جرى ذلك في الأعوام 1964، 1965 - 1966، 1968 - 1969، 1972.

بلبلة الألسنة هذه لم أحصل عليها من قصة كوهين، بل هي فكرة استعملتها أنا في دراسة قصة كوهين، متأثراً بأقوال زملاء لي وطلاب وباحثين سابقين.

إن قصتنا عن «الرسالة في القارورة»، وهي القصة ذات المظهر البريء، هي أكثر من تصوير لأطر المعاني في قصص الباعة المتجولين اليهود، أو المقاتلين البربر، أو حكام المقاطعات الفرنسيين، أو حتى التداخل المشترك بينهم. إنها محاججة عن الفكرة القائلة بأن إعادة إنتاج نمط العلاقات الاجتماعية هي في حقيقتها إعادة ترتيب إحداثيات العالم التجريبي. إن أشكال المجتمع هي مادة الثقافة.

VIII

هناك قصة هندية ـ على الأقل أنا سمعتها على أنها قصة هندية ـ تروي أن رجلاً إنجليزياً سمع من الهنود أن العالم يرتكز على منصة ترتكز على ظهر فيل، يرتكز بدوره على ظهر سلحفاة. وهنا سأل هذا الرجل الإنجليزي (وهو ربما كان عالم إثنوغرافيا، فهذه طريقتهم المميَّزة في السلوك)، سأل محدثه «على ماذا ترتكز تلك السلحفاة»؟ فأجابه بأنها ترتكز على سلحفاة أخرى، فسأله : «وتلك السلحفاة»؟ فأجابه محدثه الهندي : «آه يا سيدي، من هناك فإن هناك سلاحف طوال الطريق نزولاً».

هكذا هي حال الأمور في الواقع. ولا أدري إلى متى سيكون من المفيد التفكر في اللقاء الذي جمع كوهين والشيخ و«دوماري» (والأرجح أن هذه الفترة قد انقضت فعلاً)؛ ولكن الذي أعرفه هو أنه مهما أعملت الفكر فلن أصل إلى ما يقرُب من عمق القضية. كما أنني لم أصل إلى العُمق في أي قضية كنت قد كتبت عنها، لا في المقالات الواردة في هذا الكتاب ولا في أي مكان آخر، فالتحليل

التراثي من خصائصه البنيوية عدم الاكتمال. والأسوأ من ذلك هو أنه كلما ازداد البحث عمقاً ازداد نقصاً. إنه لعلم غريب ذلك الذي تكون أوضح تأكيداته هي تلك القائمة على الأرض الأكثر اهتزازاً، والذي إذا أردنا الوصول إلى أي مكان في البحث الذي نقوم به فيه كان علينا أن نكثف الشكوك، شكوكنا الخاصة كما شكوك الآخرين، في أننا لا نقوم فيه بالصواب. إلا أن ذلك هو ما يعنيه كون المرء عالم إثنوغرافيا، بالإضافة إلى إزعاج الناس ذوي الحساسية بالأسئلة التي تتسم بالغباء.

وهناك عدد من الطرق للتخلص من ذلك ـ تحويل الثقافة إلى فولكلور وتجيمعها، تحويلها إلى خصائص وحسابها، تحويلها إلى عادات متَّبعة وأعراف وتصنيفها، تحويلها إلى بُنى واللعب بها ـ ولكن تبقى هذه طرقاً هروبية، فالواقع هو أن إلزام المرء نفسه بمفهوم سيميائي (Semiotic) للثقافة وبمقاربة تأويلية لدراسته هو التزام بالنظر إلى المقولة الإثنوغرافية بصفتها «قابلة للتحدي أساساً»، على حد قول و. ب. غالي (W. B. Gallie) في عبارته التي أصبحت مشهورة. إن الأنثروبولوجيا، أو على الأقل الأنثروبولوجيا التأويلية، هي علم يتميز تقدمه بتحسين ظروف المناظرة أكثر من تميُّزه بكمال الإجماع. ولا يحصل التحسُّن إلا في الدقة التي نستخدمها في إغاظة بعضنا البعض.

تصعُب رواية ذلك عندما يكون انتباه المرء مملوكاً بالكامل لأحد طرفي النقاش، فالحوار الآحادي لا قيمة كبيرة له هنا، وذلك لأنه ليس هناك استنتاجات يجري نقلها؛ وليس هناك إلا نقاش تجري إطالته. وإذا كان للمقالات المجموعة هنا أي أهمية، فإن هذه الأهمية لا تكمن في ما تقوله تلك المقالات بقدر ما تكمن في ما هي شاهدة عليه: زيادة ضخمة في الاهتمام ليس فقط في الأنثروبولوجيا، بل في

الدراسات الاجتماعية عموماً، في الدور الذي تلعبه الأشكال الرمزية في حياة الإنسان. وهكذا، فإن «المعنى» ذلك الكيان المزعوم الذي يروغ من التحديد، والذي كنا في ما مضى نرضى بتركه للفلاسفة ونقاد الأدب يتلمسونه، ها هو يعود إلى قلب دراستنا، فنحن نجد الماركسيين يقتبسون من أقوال كاسيرر(*) (Cassirer)؛ وحتى الوضعيين يقتبسون من كينيث بورك(**) (Kenneth Burke).

أما موقعي في وسط كل ذلك فكان في محاولة مقاومة النزعة الشخصية من جهة ومقاومة غموض النزعة الباطنية (Cabbalism) من جهة أخرى، وفي محاولة الحفاظ على تحليل الأشكال الرمزية مرتبطة بأوثق ما يمكن إلى الأحداث والمناسبات الاجتماعية الملموسة، إلى العالم الواسع للحياة العادية، ومحاولة تنظيمها على نحو لا تكون فيه الارتباطات بين الصياغات النظرية والتأويلات الوصفية عُرضةً للتعمية عن طريق الإشارة إلى العلوم الغامضة. وأنا لم أتأثر قط بالحجة القائلة بأنه طالما أن الموضوعية الكاملة في هذه القضايا غير ممكنة (وهي كذلك بالطبع)، فيمكن للمرء أن يطلق العنان لعواطفه. ويشبه ذلك ما قاله مرةً روبرت سولو(***) (Robert Solo) من أنه طالما أن الحصول

(*) إرنست كاسيرر (Ernst Cassirer) (1874 ـ 1954): فيلسوف ألماني اشتهر بتأويلاته وتحليلاته للقيم الثقافية. من أهم أعماله **فلسفة الأشكال الرمزية** (*The Philosophy of Symbolic Forms*) (3 مجلدات، 1923 ـ 1929) حيث يدرس الصور الفعلية ووظائف العقل التي تكمن خلف أي مظهر من مظاهر التراث الإنساني. وقد توصل إلى استنتاج يقول بأن الإنسان يتميز أساساً بقدرته الفريدة على استعمال «الأشكال الرمزية» في الأسطورة واللغة والعلم وسيلة لتركيب تجاربه ولفهم نفسه وفهم عالم الطبيعة.

(**) كينيث بورك (1897 ـ 1993): ناقد أدبي أميركي معروف بأعماله النقدية المرتكزة على التحليل النفسي لطبيعة المعرفة وبنظرته للأدب بوصفه «عملاً رمزياً» يتوسله الأديب للتعبير بشكل رمزي عن أزماته وتوتره النفسي.

(***) عالم اقتصاد أميركي ولد في العام 1924 نال جائزة نوبل للاقتصاد عام 1987 لإسهاماته المهمة في نظريات النمو الاقتصادي.

على بيئة نظيفة معقمة تماماً مستحيل، فلا بأس إذاً من إجراء الجراحة في مجرور المياه المبتذلة. كما أنني لم أتأثر، من جهة أخرى، بالمزاعم القائلة بأن اللغويات البنيوية، أو هندسة الكمبيوتر، أو أي شكل آخر متقدم من أشكال الفكر سوف تمكننا من فهم البشر من دون الوصول إلى معرفتهم أولاً. وما من شيء يمكن أن يعيب المقاربة السيميائية للتراث أو يسقط صدقيتها بأسرع مما يفعله تركها تنجرف إلى موقف هو مزيج من الحدسية (غير القائمة على التجريب) والخميائية (القائمة على نوع من الشعوذة)، مهما أسبغنا على الحدسية من أناقة في التعبير ومهما حاولنا إظهار الخيمياء بمظهر حداثي.

ويبقى الخطر الشديد ماثلاً في أن التحليل الثقافي، في بحثه عن السلاحف القابعة في عمق الكون، سوف يفقد التماسّ مع الأسطح الصلبة للحياة - أي مع الحقائق السياسية والاقتصادية المتراكبة التنضيد التي يعيش البشر في طياتها - كما تفقد التماس مع الضرورات البيولوجية الحيوية والفيزيائية الطبيعية التي ترتكز عليها أسطح الحياة هذه. والوسيلة الوحيدة للدفاع ضد هذا الخطر والحؤول دون تحويل التحليل التراثي إلى نوع من الجمالية السوسيولوجية، هي في تدريب هكذا تحليل على هذه الحقائق وهذه الضرورات من البداية. ومن هذا المنطلق كتبت عن الشعور القومي وعن العنف وعن الهوية وعن الطبيعة البشرية وعن الشرعية وعن الثورة وعن الشعور العِرْقي وعن التمدُّن وعن المكانة، وعن الموت وعن الزمن، وفوق ذلك كله، عن محاولات خاصة من قبل شعوب معينة لوضع هذه الأشياء في نوع من الإطار المفهوم ذي المعنى.

إن النظر في الأبعاد الرمزية للعمل الاجتماعي - الفن، الدين، العقيدة، العلم، القانون، الأخلاق، الذوق العام - لا يعني صرف

الانتباه عن المعضلات الوجودية في الحياة والالتفات إلى نوع من المجال الفردوسي المثالي لأشكال متحررة من العواطف؛ بل هو الغوص في خضم هذه المعضلات. إن المهمة الأساسية للأنثروبولوجيا التأويلية ليست في الرد على أسئلتنا الأعمق، بل هي في تزويدنا بإجابات يقدمها آخرون، أولئك الذي يحرسون أغناماً أخرى في أودية أخرى، وهكذا في تضمين هذه الإجابات في سجل أقوال البشر التي يمكننا العودة إليها للمشورة.

الجزء الثاني

الفصل الثاني

أثر مفهوم الثقافة في مفهوم الإنسان

I

يلاحظ عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي ليفي ستراوس في ختام دراسته الحديثة عن الأفكار التي تستخدمها الشعوب القَبَلية، بعنوان **العقل البدائي** (*La Pensée sauvage*)، أن التفسير العلمي ليس، كما كان يخيل لنا، في تبسيط المعقد. بل هو، بحسب قوله، في استبدال تعقيد غير مفهوم تماماً بتعقيد أقل غموضاً. وفي ما يتعلق بدراسة الإنسان أرى أن بوسع المرء أن يمضي إلى أبعد من ذلك ويحاجج بأن التفسير غالباً ما يتضمن استبدال صور معقدة بصور أبسط منها بينما يكافح بطريقة ما للمحافظة على الوضوح المُقنِّع الذي يتماشى مع الصور البسيطة.

وتبقى الأناقة، على ما أرى، هي المِثال العلمي العام، إلا أنه، في العلوم الاجتماعية، غالباً ما تحصل التطورات الخلاقة في الابتعاد عن هذا المثال. والشائع هو أن التقدم العلمي يتكون من تزايد التعقيد لما كان يبدو في الماضي مجموعة أفكار بسيطة، جميلة في بساطتها، ولكنها أخذت تبدو الآن بالغة التبسيط بشكل لم يعد مقبولاً. وبعد زوال الافتتان، ترتكز المفهومية، وبالتالي القدرة

على التفسير، على إمكانية استبدال ما هو معقَّد وغير مفهوم بما هو معقد ولكنه مفهوم، وهو ما أشار إليه ليفي ستراوس. وكان وايتهد (Whitehead) مرةً قدم نصيحه لعلماء الطبيعة تحمل الحكمة الآتية: «أنشدوا البساطة ولا تثقوا بها»؛ وانطلاقاً من هذه الروحية، يمكن له أن يكون قد قدم لأصحاب العلوم الاجتماعية النصيحة الآتية: «انشدوا التعقيد ونظموه».

إن الأمر المؤكد هو أن دراسة الثقافة قد تطورت وكأنها تتبع تلك النصيحة. إن نهوض مفهوم علمي للثقافة قد بلغ حدَّ قلب النظرة التي كانت سائدة في عصر التنوير إلى الطبيعة البشرية، أو على الأقل كان هذا النهوض مرتبطاً بذلك الانعكاس ـ وينبغي القول إن نظرة عصر التنوير إلى الطبيعة البشرية، مهما قيل معها أو ضدها، كانت نظرة واضحة وبسيطة ـ وهكذا جرى استبدال هذه النظرة بنظرة أخرى بالغة التعقيد وبالغة الغموض. ومن هنا كانت المحاولة لتوضيحها ولتركيب نظرة مفهومة لطبيعة الإنسان، وقد شكلت هذه المحاولة البنية التحتية لأي تفكير علمي حول التراث منذ ذلك الزمن. وهكذا كان علماء الأنثروبولوجيا ينشدون التعقيد، وقد عثروا عليه على نطاق أوسع مما كانوا يتخيلون، وهكذا علق هؤلاء العلماء في شبكة معقدة من الجهود الملتوية لتنظيم هذا التعقيد. وحتى الآن لا تبدو النهاية واضحة للعيان.

أما نظرة عصر التنوير للإنسان فقد كانت بالطبع على أنه كائن متَّسق بالكامل مع الطبيعة وأنه جزء من النسق العام لتركيب الأشياء الذي كشفه علم الطبيعة تحت تأثير بايكون(*) (Bacon)

(*) فرانسيس بايكون (Francis Bacon) (1561 ـ 1626): عالم إنجليزي له إسهامات في علوم مختلفة منها الطبيعي حيث استخدم المنهج التجريبي وحضّ على استخدامه.

وبإرشاد من نيوتن(*) (Newton). وباختصار، نجد الطبيعة الإنسانية، بحسب هذه النظرة، منظَّمة تنظيماً دقيقاً، وتسير وفق قوانين مطردة، وهي إضافةً إلى ذلك، بسيطة بساطة مدهشة، تشبه بساطة الكون كما رسمه نيوتن. قد تكون بعض قوانينها مختلفة، إلا أن الأمر يبقى أنه هناك قوانين بالفعل؛ وقد يكون بعض ثباتها عُرْضةً للغموض بحسب الملابسات المحلية، ولكنها تبقى بالفعل ثابتة لا تتغير.

والاقتباس التالي الذي ينقله لافجوي(**) (Lovejoy) (الذي اقتفي تحليله الرائع هنا) عن المؤرخ ماسكو (Mascou) الذي عاش في عصر التنوير، هذا الاقتباس يقدم الموقف بصراحة فائقة يجدها المرء عادة لدى الكتَّاب الصغار:

يتغير المسرح [مع اختلاف الأزمنة والأمكنة]، يغيِّر الممثلون ملابسهم وأشكالهم؛ إلا أن دوافعهم الداخلية تبقى تنشأ من الرغبات والعواطف الإنسانية ذاتها، وتبقى تنتج النتائج نفسها مع تقلبات الممالك والأمم(1).

الآن، ليس لنا أن ننظر إلى هذه النظرة باحتقار؛ ولا يمكن

(*) إسحق نيوتن (Isaac Newton) (1642 ـ 1727): عالم فيزيائي ورياضي إنجليزي كان الأشهر في الثورة العلمية في القرن السابع عشر. له إسهامات في علوم مختلفة منها البصريات والميكانيكا حيث أثر بشكل كبير في هذه العلوم.

(**) آرثر أ. لافجوي (Arthur O. Lovejoy) (1873 ـ 1926): فيلسوف أميركي عُرف بكتاباته عن تاريخ الأفكار ونظرية المعرفة. أسس في العام 1938 **مجلة تاريخ الأفكار** (*Journal of the History of Ideas*)، ومن أشهر كتبه **سلسلة الكائنات الكبرى: دراسة تاريخ فكرة** (*The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*) (1936).

(1) A. O. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas* (New York: Johns Hopkins Press, 1960), p. 173.

القول إنها اختفت من الفكر الأنثروبولوجي المعاصر، على الرغم من إشارتي التي سبقت منذ قليل إلى مفهوم «الانقلاب». إن الفكرة القائلة بأن «الناس هم الناس مهما تغيرت أزياؤهم ومهما تغيرت خلفية المسرح الذي يعملون عليه»، هذه الفكرة لم تحل محلها النظرة القائلة بأن طبائع الناس (الوحشية) تتعير بتغيُّر المعايير الاجتماعية (Other Mores, Other Beasts).

إلا أن مفهوم الطبيعة الإنسانية الذي ساد في عصر التنوير، ومهما كان القالب الذي نضع فيه هذا المفهوم، له مضامين أقل مقبولية؛ ولعل أبرز هذه المضامين، بحسب كلمات لافجوي نفسه هذه المرة هو الآتي: إن أي شيء تكون مفهوميته أو قابلية إثباته أو ثبوته الفعلي مقصورة على أناس في عصر أو عرق أو طبع أو تراث أو ظرف معَّين يكون [بذاته] لا حقيقة له ولا قيمة، أو بكل الأحوال، لا أهمية له بالنسبة إلى الإنسان العاقل[2]. إن الاختلافات الكبيرة والشاسعة بين البشر، في المعتقدات والقيم، في العادات والأعراف، في الزمان والمكان على حد سواء، هذه الاختلافات لا تحمل أي أهمية في عملية تحديد طبيعة الإنسان. وما هي إلا تراكمات، بل تشويهات، تتنامى وتغطي وتُبْهم الطبيعة الحقيقية للإنسان ـ أي الجوانب الثابتة والعامة والشاملة فيه.

وهكذا نجد الدكتور جونسون[*] (Dr. Johnson) في قولٍ له اكتسب شهرة سيئة، يرى أن عبقرية شكسبير تكمن في أن «شخصياته لا تتغير بحسب العادات السائدة في أمكنة معينة ولا تُمارَس في بقية

---

(2) المصدر نفسه، ص 80.

(*) صموئيل جونسون (Samuel Johnson) (1709 ـ 1784): هو شاعر وناقد ومعجمي إنجليزي شهير.

أنحاء العالم؛ أو بحسب الخصائص التي تميز الدراسات أو المهن التي لا تعمل إلا في أعداد قليلة من البشر؛ أو بحسب الطِرازات الشائعة الزائلة أو الأفكار والآراء العابرة»[3] كما إن راسين كان يرى أن نجاح مسرحياته التي كانت تدور حول المواضيع الكلاسيكية هو برهان على أن «الذوق الباريسي. يتطابق مع الذوق الأثيني، فإن جمهور مسرحياتي تحركه الأشياء ذاتها التي كانت تُدمع عيون الطبقات المثقفة في اليونان القديمة»[4]

إن المشكلة في نظرةٍ من هذا النوع، عدا عن أنها تبدو هزلية بصدورها عن رجل إنجليزي مُغْرق في إنجليزيته مثل جونسون أو آخر مُغْرق في فرنسيته مثل راسين، المشكلة تكمن في كون صورة الطبيعة الإنسانية ثابتة وغير متعلقة بالزمان والمكان والظرف، وغير متعلقة بالدراسة والمهنة، ولا بالطرازات الزائلة والآراء العابرة، هذه النظرة قد تكون مجرد وهم، وقد تكمن المشكلة في كون ماهية الإنسان منجدلة بالمكان الذي يوجد فيه، وبهويته، وبمعتقداته إلى درجة أنه لا يمكن فصمها عن هذه الأشياء. إن أخذ هذا الاحتمال بعين الاعتبار هو بالضبط ما أدى إلى قيام مفهوم الثقافة وإلى اضمحلال النظرة إلى الإنسان بوصفه كائناً متناسقاً. ومهما كان ما قالته الأنثروبولوجيا الحديثة ـ ويبدو أنها قالت أشياء كثيرة من وقت لآخر ـ فهي ثابتة في قناعتها بأن البشر يتغيرون، وأنه لم يوجد قطٌّ أناس لم تتعدل طبيعتهم بعادات الأمكنة التي يعيشون فيها، ولم يحصل أبداً أن وجد أناس هكذا، والأهم من ذلك هو أنه لا يمكن أن يوجد هكذا أناس، لأن ذلك لا يتماشى مع طبيعة الأشياء، فليس

(3) «Preface to Shakespeare,» in: Samuel Johnson, *Johnson on Shakespeare*, Edited by Arthur Sherbo (London: Methuen, 1931), pp. 11-12.

(4) From the Preface to *Iphigénie*.

هناك كواليس، ولا يمكن أن يكون هناك كواليس حيث يمكننا أن نذهب لنلقي نظرة على ممثلي ماسكو حيث يكونون «أشخاصاً حقيقيين» في حالة استرخاء وهم مرتدون ملابس الشارع، منفصمين عن مهنتهم، ويعبرون بصراحة طبيعية ومن دون تمثيل عن رغباتهم العفوية وعواطفهم التلقائية، فهم قد يبدلون أدوارهم وأساليب تمثيلهم، وحتى المسرحيات التي يمثلون فيها، ولكنهم ـ كما لاحظ شكسبير نفسه ـ يبقون دائماً في حالة تمثيل يؤدون دوراً ما.

إن هذا الظرف يجعل من الصعوبة بمكان وضع خط فاصل بين ما هو طبيعي وشامل وثابت في الإنسان وبين ما هو تقليدي ومحلي ومتغير. وفي الواقع، فإن هذا الظرف يشير إلى أن وضع مثل هذا الخط الفاصل هو تزييف للواقع الإنساني، أو على الأقل هو تشويه خطير له.

ولننظر في سَرْحات (Trance) أهالي جزيرة بالي. إنهم يقعون في حالات شديدة التفصُّم يفعلون فيها أشياء مدهشة للغاية ـ مثل قضم رؤوس الفراخ وهي على قيد الحياة، طَعْن الذات بالخناجر، القيام بحركات هائجة في الجسد، التكلم بألسنة، القيام بحركات توازنية إعجازية، تقليد حركات الجماع، أكل البراز، وما إلى هنالك ـ وهم يفعلون هذه الأشياء بسهولة بالغة وبشكل مفاجئ، كما يغرق أحدنا في النوم.

إن حالات السَرْح هذه هي عنصر مهم في أي احتفال. وفي بعض هذه الاحتفالات، نجد حتى خمسين أو ستين من الأشخاص يقعون في مثل هذه السرحات بالتوالي (وعلى حد وصف أحد المراقبين لاحتفال من هذا النوع، فهم يقعون «مثل سلسلة من المفرقعات النارية التي تنطلق واحدة إثر أخرى»)، وعند إفاقتهم من إغماءاتهم تلك، التي قد تستغرق مدة تتراوح بين خمس دقائق وبضع ساعات، لا تكون لديهم أي فكرة عما فعلوا في ذلك الوقت،

ولكنهم، مع ذلك، تراهم على قناعة بأنهم، على الرغم من عدم تذكرهم ما فعلوا، مروا بتجربة مُرْضية وممتعة كأمتع ما يمكن للمرء أن يعيش. وماذا يمكن لنا أن نتعلم عن الطبيعة الإنسانية من مثل هذه الممارسة ومن الآف الممارسات المشابهة الغريبة التي يكتشفها علماء الأنثروبولوجيا ويدرسونها ويوصفونها؟ هل نستنتج أن سكان جزيرة بالي هم مخلوقات غريبة، وكأنهم من سكان المريخ في بحر الجنوب؟ أم أنهم في الأساس بشر طبيعيون مثلنا تماماً، إنما لديهم عادات ظرفية غريبة لم نجربها نحن؟ أم أن لديهم مواهب لدنية تدفعهم في إتجاهات معينة بدلاً من اتجاهات أخرى؟ أم نستنتج أن ليس هناك شيء يمكن أن نسميه الطبيعة الإنسانية العامة، وأن الناس هم ببساطة من صنع الثقافة التي يعيشون فيها؟

وقد حاول علم الأنثروبولوجيا من ضمن هذه التأويلات أن يجد طريقاً له للوصول إلى تصور قابل للحياة لطبيعة الإنسان، تصور يأخذ في الحسبان الثقافة، وطبيعة تغير الثقافة، ولا يلغيه من الاعتبار بوصفه مجرد نزوة وفكرة مسبقة، وفي الوقت ذاته، لا يتحول المبدأ الرئيسي في البحث وهو «وحدة الإنسان في الأساس»، في هذا التصور، إلى مجرد عبارة فارغة من المضمون. إن القيام بالخطوة العملاقة في الابتعاد عن النظرة الموحَّدة للطبيعة الإنسانية، في ما يخص دراسة طبيعة الإنسان، إن هذه الخطوة هي بمثابة الخروج من الجنة، جنة المعرفة المسبقة. إن اعتناق الفكرة القائلة بأن التنوع في العادات عبر الأزمنة والأمكنة المختلفة ليس مجرد تنوع في الملبس والمظهر، في أدوات المسرح وأقنعة المسرحية، هذا الاعتناق يستتبع الاعتقاد بأن البشر متنوعون في جوهرهم كما في تعبيراتهم عن هذا الجوهر. إن مثل هذه الفكرة تؤدي إلى إرخاء مراسي بعض الفلسفات، وبذلك ينساق مركبنا في رحلة شاقة عبر بحار محفوفة بالمخاطر.

والخطر في هذه الرحلة ناجم من أننا إذا وضعنا جانباً فكرة أن علينا أن نبحث عن «الإنسان» (بمعنى «الإنسانية») «خلف» أو «تحت» أو «في ما وراء» عاداته وتقاليده، واستبدلنا هذه الفكرة بفكرة أخرى تقول إن الإنسان (بالمعنى الفردي للكلمة) نجده «داخل» تلك التقاليد؛ إذا ما فعلنا ذلك، فإننا نتعرض لخطر فقدان الرؤية للإنسان ككل، فإما أن يذوب الإنسان، دون أن يترك راسباً، في زمانه ومكانه، ويصبح إبناً وأسيراً بالكامل لعصره، أو أن يصبح جندياً في الخدمة الإلزامية في جيش عرمرم (على شاكلة الجيوش التي كان يخلقها تولستوي) تكشفه تماماً بطريقة أو بأخرى احدى الحتميات التاريخية الرهيبة، التي حلَّت بنا منذ أيام هيغل. وقد عانينا، ولانزال نعاني إلى حد ما، من كلا هذين الانحرافين في العلوم الاجتماعية - يزحف أحدهما تحت لواء النسبية التراثية، ويزحف الآخر تحت لواء النشوء الثقافي. إلا أننا خبرنا أيضاً محاولات كانت أكثر شيوعاً لتجنُّب هذين الموقفين في البحث في الأنماط الثقافية نفسها عن العناصر المحدِّدة للوجود الإنساني، والتي كانت بالرغم من عدم ثباتها في التعبير، متميزة في طبيعتها.

II

إن محاولات موضعة الإنسان في وسط مجموعة عاداته وتقاليده قد اتخذت اتجاهات متعددة واستخدمت طرقاً تكتيكية متنوعة؛ إلا أنها بمجموعها، أو بما يقرب من المجموع، تقدمت من ضمن استراتيجية فكرية واحدة: وهي الاستراتيجية التي سأطلق عليها تسمية التصوير النَضَدي (Stratigraphic)، وستكون هذه التسمية بمثابة العصا التي ستضرب بها هذه الاستراتيجية، وتشير هذه التسمية إلى العلاقات بين العوامل الحيوية البيولوجية والعوامل السيكولوجية والعوامل الاجتماعية الفاعلة في حياة الإنسان. وفي هذا التصوُّر يكون

الإنسان مركَّباً من «مستويات» متعددة متراكبة، يستند الأعلى منها إلى ما هو أسفل منه، ويكون دعامة لما هو أعلى منه. وعندما يقوم المرء بتحليل الإنسان فإنه يقشر هذه الطبقات واحدة إثر أخرى، بحيث تكون كل واحدة منها مكتملة وغير قابلة للاختزال، وعندما ننزعها نكشف تحتها طبقة أخرى من نوع مختلف تماماً فإذا نزعنا أشكال التراث وألوانه المختلفة وجدنا دون ذلك الثوابت البنيوية والوظيفية للنظام الاجتماعي. إنزع هذه الأخيرة تجد تحتها العوامل السيكولوجية ـ «الحاجات الأساسية» وما إليها ـ التي تمدها بالحياة. إنزع العوامل النفسية تجد نفسك في مواجهة الأسس الحيوية البيولوجية للإنسان ـ الأسس التشريحية والفيزيولوجية الوظيفية والنيورولوجية العصبية ـ أي للصرح الشامل للحياة الإنسانية.

إن جاذبية هذا النوع من التصور، إلى جانب أنه ضَمِن للحقول الأكاديمية الراسخة استقلالها وسيادتها، تكمن في أنه يمكننا من الاحتفاظ بكعكتنا وأكلها في وقت واحد، فلم يكن علينا بموجب هذا التصور التأكيد بأن الثقافة هو كل ما يملك المرء لكي نتمكن من الادعاء أنه مكوِّن أساسي غير قابل للاختزال، وحتى أنه مكوِّن ذو أهمية قصوى في طبيعة الإنسان، فقد كان يمكن تأويل الحقائق الثقافية على خلفية الحقائق غير الثقافية من دون أن نذيبها في تلك الخلفية أو أن نذيب الخلفية فيها، فقد كان الإنسان حيواناً ذا طبقات هرمية متراكبة، كان نوعاً من الراسب الارتقائي، الذي كانت تدخل في تعريفه مستويات مختلفة ـ عضوي، نفسي، اجتماعي، وتراثي ـ حيث كان لكل واحد من هذه المستويات موضعه الخاص المعيَّن له غير منازَع. وهكذا كان علينا، للتعرف على حقيقة الإنسان أن تُراكِب مكتشفاتنا المستحصلة من العلوم المختلفة ذات الصلة ـ الأنثروبولوجيا، علم الاجتماع، علم النفس، البيولوجيا ـ كان علينا

أن نراكب هذه المكتشفات واحداً فوق الآخر، كما نجد في الأنماط المتراكبة في قطعة قماش «مواريه» ذات طبقات متماوجة؛ وعندما يتم لنا ذلك، كانت ستظهر بشكل طبيعي الأهميةُ القصوى للمستوى التراثي، وهو المستوى الوحيد الذي يتميز به الإنسان، كما يظهر ما لدى هذا المستوى من معلومات حول حقيقة الإنسان. وبينما كانت النظرة للإنسان في القرن الثامن عشر تتسم بتصويره بعد خلع الأثواب الثقافية التي تجلله، على أنه ذلك الكائن العاقل المميَّز، فإن الأنثروبولوجيا في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين أحلت محل هذه النظرة صورة للإنسان بوصفه ذلك الحيوان الذي يتبَّدل شكله حين يرتدي أثوابه الثقافية.

وعلى مستوى البحث العلمي الملموس والتحليل المحدَّد الملامح، انطلقت هذه المنهجية الكبرى، في البدء، تتصيد المفهومات الكلية في التراث والكليات الإمبريقية التجريبية التي نجدها حيثما كان بالشكل نفسه تقريباً على الرغم من تنوع التقاليد حول العالم وعلى امتداد الزمن؛ ثم انطلقت، بعد ذلك، في إيجاد الصلة بين هذه الكليات، عندما يتم العثور عليها، وبين الثوابت الراسخة للبيولوجيا الإنسانية والنفس والتنظيم الاجتماعي. ولئن أمكن استخراج بعض التقاليد ببعثرة كاتالوغ التراث العالمي، بحيث تكون هذه التقاليد مشتركة بين كل تنويعات هذا التراث، ولئن أمكن تالياً وصل هذه التقاليد بطريقة محدَّدة ببعض نقاط المرجعية الثابتة على مستويات ما دون التراث، فيمكن على الأقل إحراز بعض التقدم باتجاه تحديد أي من الخصائص التراثية هي خصائص جوهرية للوجود الإنساني وأي منها تكون مجرد خصائص عارضة أو هامشية أو تزيينية. وبهذه الطريقة، يمكن للأنثروبولوجيا أن تحدِّد الأبعاد الثقافية لمفهوم «الإنسان» بالتناسب مع الأبعاد التي يقدمها لنا بطريقة مشابهة علم الحياة وعلم النفس أو علم الاجتماع.

في الجوهر، ليست هذه بفكرة جديدة تماماً. إن فكرة الإجماع الإنساني (consensus genitum) ـ الفكرة القائلة إن هناك أشياء يُرى أن الناس بمجموعهم مجمعون على أنها من الصواب أو الحق أو العدل أو الجمال، وأن هذه الأشياء تُعتبر لذلك بالفعل كذلك ـ إن هذه الفكرة كانت موجودة في فكر عصر التنوير، ربما كانت موجودة كذلك بشكل أو بآخر في كل العصور وكل الأمكنة، فهي من ذلك النوع من الأفكار الذي يخطر ببال كل الأشخاص في وقت ما. إلا أن التطور الذي لحق بهذه الفكرة في الأنثروبولوجيا الحديثة قد أضاف إليها شيئاً جديداً. وكان هذا التطور قد بدأ مع كلارك ويسلر في دراسته في العشرينيات من القرن العشرين لما سماه «النمط الثقافي الكوني الشامل» واستمر مع برونيسلاف مالينوفسكي (Bronislaw Malinowski) في تقديمه لقائمة ما سماها «الأنماط المؤسسية الشاملة» في أوائل الأربعينيات من القرن العشرين، وصولاً إلى ج. ب. موردوك (G. P. Murdock) في تفصيله لما يُسمى بـ «الجوامع المشتركة للثقافة». وبحسب كلايد كلوكون (Clyde Kluckhohn)، وهو من أكثر منظري فكرة «الإجماع الإنساني» إقناعاً، فإن «بعض جوانب التراث تتخذ أشكالها المحددة فقط نتيجة لأحداث تاريخية عارضة، بينما تتشكل جوانب أخرى منه على يد قوى يمكننا وصفها بـ «الكونية الشاملة»[5] وبهذا تنقسم حياة الإنسان التراثية إلى جزأين: يكون جزء منها، مثل ملابس ممثلي ماسكو التي أشرنا إليها، مستقلاً عن «الحركات الداخلية» للإنسان؛ ويكون الجزء الآخر انبثاقاً من هذه الحركات نفسها. والسؤال الذي يطرح نفسه

(5) *Anthropology Today: An Encyclopedic Inventory*, Prepared under the Chairmanship of A. L. Kroeber (Chicago, IL: University of Chicago Press, [1953]), p. 516.

بالآتي هو: هل يمكن لهذا البيت القائم في منتصف الطريق بين القرنين الثامن عشر والعشرين أن يستمر قائماً؟

إن مسألة ما إذا كان هذا البيت يستطيع الاستمرار أم لا تعتمد على ما إذا بالإمكان تثبيت وإدامة الثنائية بين جوانب الثقافة العالمية الشاملة تجريبياً المتجذرة في الحقائق دون الثقافية من جهة وبين الجوانب المتغيرة تجريبياً غير ذات الجذور. وهذا بدوره يتطلب ما يلي: (1) أن تكون الكليات الشاملة المقترحة: اساسية وليست مجرد أصناف مفرغة من المحتوى؛ (2) أن يكون لها أساس محدَّد في العمليات البيولوجية أو النفسية أو الاجتماعية، ولا تكون مرتبطة بشكل غامض بما يُسمى «الحقائق الأساسية»؛ و(3) أن يكون بالامكان الدفاع عنها بشكل مقنع بوصفها عناصر جوهرية في تحديدٍ للإنسانية، تكون الخصائص الثقافية الثانوية الكثيرة بالمقارنة معها ذات أهمية ثانوية على نحو واضح. وعلى ما يبدو لي، فإن المقاربة القائمة على نظرية «الاجماع الإنساني» تفشل في تحقيق أي من هذه المتطلبات الثلاثة؛ فبدلاً من التحرك باتجاه أساسسيات الوضع الإنساني، نجدها تأخذ منحى معاكساً في الابتعاد عنها.

والسبب في عدم تحقُّق المطلب الأول ـ أن تكون الكليات المقترحة أساسية وليست مجرد أصناف مفرغة من المحتوى ـ هو أنه لا يمكن تحقيقه، فهناك مفارقة أو تضارب منطقي بين القول بأن أشياء مثل «الدين» و«الزواج» و«الملكية» هي كليات تجريبية إمبريقية من جهة وتقديمها على أنها ذات محتوى محدد من جهة أخرى، فالقول بأنها كليات تجريبية يعني ضمناً أن لها المحتوى ذاته، والقول بأن لها المحتوى ذاته يعني مناقضة الحقيقة التي لا يمكن إنكارها بأنها لا تمتلك المحتوى ذاته، فإذا ما عرَّفنا الدين بشكل عام وغير محدَّد ـ على أنه التوجه الأساسي للإنسان نحو الواقع، مثلاً ـ فلن

يكون بوسعنا أن نعيِّن لهذا التوجه محتوى ظرفياً في الوقت ذاته؛ فمن الواضح مثلاً أن ما يشكل هذا التوجه الأساسي نحو الواقع لدى قبائل الأزتيك الذين يقدمون القرابين البشرية للآلهة ويقتلعون من صدورها القلوب النابضة ويرفعونها نحو السماء، ليس هو نفسه ما يشكل هذا التوجه لدى قبائل زونيي البليدة، وهي تؤدي رقصتها الشعائرية في الصلاة إلى آلهة المطر الكريمة - كما إن الشعائرية الوسواسية والوثنية المنفلتة للهندوس هي تعبير عن نظرة إلى «الواقع» تختلف عن النظرة التوحيدية والالتزام الشرعي الدقيق لدى المسلمين السُنَّة. وحتى لو حاول المرء النزول إلى مستويات أقل تجريداً وحاول التأكيد مع كلوكون أن مفهوم الحياة بعد الموت هو مفهوم كوني، أو مع مالينوفسكي أن معنى العناية الإلهية معنى كوني، فإن التناقضات القديمة ذاتها تلازمه، فمثلاً إذا أردنا أن نطلق تعميمات عن الحياة بعد الموت عند الكونفوشيين وعند الكالفينيين، عند بوذيي زين وعند بوذيي التيبت، وأردنا أن تكون هذه التعميمات متشابهة، لكان علينا أن نعرِّف هذه الحياة بأقوال عمومية مبهمة، بحيث تتلاشى أي قوة في هذه الأقوال. والكلام نفسه ينطبق على أي تعميمات قد نطلقها على أي مفهوم للعناية الإلهية، بما في ذلك عقائد النافاجو (Navajo) (من قبائل الهنود في أميركا) عن العلاقات بين الآلهة والبشر وكذلك عقائد التروبرياند (Trobriand) (من الشعوب الميلانية في جزيرة تروبرياند شرقي غينيا الجديدة في غربي المحيط الهادي) وما قلناه عن أمور الدين يمكن قول ما يشبهه عن «الزواج»، و«التجارة»، وما إلى هنالك مما كان أ. ل. كروبر (A. L. Kroeber) يدعوه «الكليات الزائفة»، نزولاً إلى الأشياء التي تبدو ملموسة مثل مفهوم «الملجأ» أو «المأوى». إن القول بأن الناس حيثما كانوا يتزاوجون وينجبون، ويمتلكون حس التمييز بين ما هو «لي» وما هو «لك»، وبأنهم يسعون لحماية أنفسهم بطريقة أو بأخرى، من المطر وأشعة الشمس،

ليس قولاً زائفاً، ولا هو فاقد الأهمية على ما يرى البعض؛ إلا أنّ هذه الأقوال تكاد لا تقدم لنا أي مساعدة في رسم صورة للإنسان تكون انعكاساً صادقاً لما هو عليه وليس صورة إنسان مسطح بلا ملامح ولا مبادىء مثل صورة كرتونية (مثل John Q. Public)(*).

إن النقطة التي أرجو أن تكون قد اتضحت الآن، كما أرجو أن تصبح أوضح بعد قليل، ليست في أنه لا يمكننا أن نطلق أي تعميمات عن الإنسان كما هو، باستثناء أنه حيوان متنوع، أو أن دراسة الثقافة ليس لديها ما تقدمه لكشف هذه التعميمات. وما أقصد قوله هو أن هكذا تعميمات لا تُكتشف من خلال بحث تجريبي على طريقة بايكون عن الكليات الثقافية، أي بنوع من الاستبيان للرأي العام لشعوب العالم بحثاً عن «إجماع إنساني»، وهو غير موجود في الواقع، والأكثر من ذلك، أن محاولة القيام بذلك يؤدي بالضبط إلى نوع من النسبية، وهي ما كانت المقاربة ككل مصمَّمة بصراحة لتجنبها. ويقول كلوكون «إن تراث زوني يثمِّن الانضباط، بينما تراث كواكيوتل (Kwakiutl) يشجع الفَرْد على الانطلاق والاستعراض. وبينما تتناقض هذه القيم وتتعارض، فإن الزونيي والكواكيتول، بالتزامهم بها، إنما يظهرون ولاءهم لقيمة كلية شاملة؛ وهي تثمن المعايير الاجتماعية المتميزة لثقافة المرء»[6]. إن هذه مراوغة واضحة؛ إلا أنها فقط أكثر وضوحاً، وإن لم تكن أكثر مراوغةً من دراسات الكليات الثقافية عموماً، فماذا ينفعنا القول مع هيرسكوفيتس (Herskovits) بأن «الأخلاق هي قيمة كونية، كما هو الحال مع

(*) اسم يُطلَق في الولايات المتحدة على الرجل العادي الذي يعيش حياة بسيطة ولا يشارك في صنع القرار في المجتمع.

(6) Clyde Kluckhohn, *Culture and Behavior; Collected Essays*, Edited by Richard Kluckhohn ([New York]: Free Press of Glencoe, [1962]), p. 280.

الاستمتاع بالجمال، وكما هو الحال مع وجود معيار ما للحق»، ماذا ينفعنا ذلك، إذا كنا سنضطر كما كانت اضطر هو نفسه، في الجملة الآتية إلى أن نضيف أن «الأشكال الكثيرة التي تتخذها هذه المفهومات ما هي إلا نتاج تجربة تاريخية معينة في المجتمعات التي تفرزها»[7]؟ وحالما يتخلى المرء عن النظرة الإنسانية الموحدة، حتى لو كان ذلك على نحو جزئي أو متردد، كما هو الحال مع منظري «الإجماع الإنساني»، فهو يدخل ضمن دائرة الخطر المحدق للنسبية، إلا أن هذا الخطر لا يمكن تجنبه إلا بمواجهة مباشرة وشاملة لتنوعات الثقافة الإنسانية، الانضباطية الزونيية والاستعراضية الكواكيتولية، وإدماجها ضمن دائرة مفهوم الإنسان، وليس بتجاهل هذه التنوعات بثرثرات غامضة وتفاهات متهافتة.

وبالطبع فإن صعوبة تعيين الكليات التراثية التي تكون جوهرية في الوقت ذاته تعيق أيضاً تحقيق المطلب الثاني الذي يواجه مقاربة «الإجماع الإنساني»، أي إيجاد أساس لهذه الكليات في عمليات معينة بيولوجية أو نفسية أو اجتماعية. إلا أن في الأمر ما هو أكثر من ذلك: إن التصوير المفهومي التراكُبي (Stratigraphic Conceptualization) للعلاقات بين العوامل الثقافية واللاثقافية يعرقل إيجاد هذا الأساس على نحو أكثر فعالية، فما لم تتحول عناصر الثقافة والنفس والمجتمع والجسم إلى «مستويات» علمية منفصلة، تامة بنفسها ومستقلة، سيكون من الصعوبة بمكان إرجاعها إلى حالة الوحدة من جديد.

إن الطريقة الأكثر شيوعاً لمحاولة إرجاعها إلى حالة الوحدة هي

---

(7) Melville J. Herskovits, *Cultural Anthropology* (New York: Knopf, 1955), p. 364.

من خلال استعمال ما يُسمى نقاط المرجعية الثابتة (Invariant Points of Reference). وبحسب إحدى أشهر المقالات التي تتناول هذه الطريقة ـ وهي المذكرة المعنونة «نحو لغة مشتركة لحقول العلوم الاجتماعية»، التي أصدرها تالكوت بارسونز (Talcott Parsons) وكلوكون وأ. هـ. تايلور (O. H. Taylor)، وآخرون في أوائل الأربعينيات من القرن العشرين ـ فإن نقاط المرجعية الثابتة هذه، يمكن العثور عليها في:

طبيعة النظام الاجتماعي، في الطبيعة البيولوجية والنفسية للأفراد المكوِّنين للمجتمع؛ في المواقف الخارجية التي يعيشونها ويعملون من ضمنها، في ضرورة التنسيق داخل الأنظمة الاجتماعية. وفي [الثقافة]. . . لا يمكننا تجاهل «بؤر» التركيب هذه، بل علينا أن نتكيف معها أو «نأخذها في الحسبان».

إن الكليات الثقافية ينظر إليها على أنها استجابات متبلورة محددة لهذه الحقائق التي لا يمكن التخلص منها، بل إنها طرق مؤسَّسية للتوصل إلى التأقلم مع هذه الحقائق.

إن التحليل إذاً يتكون من مضاهاة الكليات المفترضة مع الحاجات الأساسية المسلَّم بوجودها، ومحاولة إظهار الخير الذي يمكن أن يتأتّى من المناسبة بينهما، فعلى المستوى الاجتماعي: تجري الإشارة إلى الحقائق التي لا تُدحض بأن كل المجتمعات، لكي تتمكن من الاستمرار، عليها أن تعيد إنتاج عضويتها أو توزع البضائع والخدمات، ومن هنا تأتي كلية شكل ما من أشكال العائلة أو شكل من أشكال التجارة والتبادل. وعلى المستوى النفسي، يُلتمس العون للحاجات الأساسية كالنمو الشخصي ـ ومن هنا جاءت شمولية المؤسسات التربوية ـ أو للإشكاليات الإنسانية العمومية، مثل المأزق الأوديبي ـ ومن هنا جاءت عمومية الآلهة التي تعاقب

والإلاهات المغذية. ومن الناحية البيولوجية، هناك قضايا الأيض والصحة؛ ومن الناحية الثقافية، هناك عادات تناول الطعام وإجراءات المعالجة الطبية. وهلّم جرّاً. وتكمن وجهة العمل في النظر إلى المتطلبات الإنسانية الأساسية من هذا النوع أو ذاك ثم محاولة عرض جوانب التراث الكلية هذه على أنها، حسب عبارة كلوكون، «مفصَّلةً» تفصيلاً على قياس هذه المتطلبات.

ومن جديد، فإن المشكلة هنا لا تكمن في ما إذا كان هناك بشكل عام مثل هذا التطابق، بل ما إذا كان هذا التطابق يميل إلى أن يكون غير منضبط وغير محدَّد، فليس صعباً إيجاد صلة بين بعض المؤسسات الإنسانية وبين ما يخبرنا العلم (أو الحس العام) أنها متطلبات الوجود الإنساني، ولكن الصعوبة الكبرى تكمن في تحديد طبيعة هذه الصلات بشكل غير ملتبس. إن أي مؤسسة اجتماعية تخدم أهدافاً متعددة منها الاجتماعي ومنها النفسي ومنها العضوي (حتى إنه ليمكننا التأكيد أن القول بأن الزواج هو مجرد ردة فعل للحاجة للانجاب، أو أن عادات الطعام هي ردة فعل لضرورات بناء الأجسام، إن مثل هذه الأقوال هي استجلاب للسخرية)، ولكن الأمر لا يقف عند هذا الحد، فليس هناك طريقة لتحديد العلاقات بين المستويات المختلفة بطريقة منضبطة يمكن إخضاعها للاختبار. وعلى الرغم من المظاهر الأولية، فليس هناك محاولة جادة هنا لتطبيق مفهومات ونظريات البيولوجيا أو علم النفس، أو حتى علم الاجتماع، على تحليل الثقافة (وبالطبع، ولا حتى اقتراح بالتبادل المعكوس) وإنما هي محاولة لوضع الوقائع المفترضة المأخوذة من المستويات الثقافية وما دون الثقافية جنباً إلى جنب لخلق حسٍّ مُبْهَم بسريان نوع من العلاقة بينها ـ في نوع من «التفصيل» الغامض، فليس هنا تكامل نظري على الإطلاق بل مجرد تواصل بين مكتشفات منفصلة، وهذا التواصل هو

تواصل حَدْسي وليس إمبريقياً تجريبياً. وباستعمال المقاربة القائمة على وجود مستويات متعددة، لن يكون بوسعنا تركيب اتصالات بينية وظيفية حقيقية بين العوامل الثقافية والعوامل اللاثقافية، ولا حتى إذا ما استلهمنا «نقاط المرجعية الثابتة»، بل جل ما نتمكن من تركيبه هو مجرد مشابهات ومقارنات ومقترحات مقنعة.

وحتى لو كنت مخطئاً (وعليَّ أن أقر بأن الكثير من علماء الأنثروبولوجيا يعتبرونني كذلك) في دعواي بأن المقاربة القائمة على مفهوم «الإجماع الإنساني» لا يمكننا إنتاج لا كليات جوهرية ولا صلات محددة بين الظواهر الثقافية والظواهر اللاثقافية لتفسيرها، يبقى السؤال عمَّا إذا كان ينبغي أن تؤخذ هذه الكليات بوصفها العناصر المركزية في تعريف الإنسان، أي إذا كان ما نريده في أي حال هو نظرة للإنسانية على مستوى القاسم المشترك الأدنى. وهذه الآن بالطبع مسألة فلسفية، وليست مسألة علمية؛ إلا أن الفكرة القائلة بأن جوهر معنى الإنسان ينكشف بأكبر قدر من الوضوح في تلك الملامح من الثقافة الإنسانية التي تتسم بالعالمية والشمول وليس في تلك التي تميِّز شعباً من الشعوب، هذه الفكرة هي بالفعل فكرة مسبقة لسنا مضطرين للاقتناع بها، فهل إن فهم هذه الحقائق العامة ـ بأن الإنسان في كل مكان لديه نوع من «الدين» مثلاً ـ أو أن فهم غنى هذه الظاهرة الدينية أو تلك ـ سرحات أهل جزيرة بالي أو الطقوسية الهندية، القرابين البشرية لدى الأزتك أو رقص الاستسقاء عند شعب الزونيي ـ هو الذي يمكننا من فهم الإنسان؟ أم هل أن القول بأن «الزواج» هو ظاهرة كونية (إذا كان فعلاً كذلك) يمتلك من نفاذ البصيرة حيال ماهيتنا كبشر ما تمتلكه تلك الملاحظات حول تعدد الأزواج (للمرأة الواحدة) لدى شعوب الهمالايا، أو قوانين الزواج الأسترالية المدهشة، أو نظام ثمن العروس المعقد لدى

شعوب البانتو (Bantu) في أفريقيا؟ وفي هذا السياق، فإن الملاحظة القائلة بأن كروميل كان الرجل الإنجليزي النموذجي الكامل في عصره لأنه بالضبط كان الأكثر غرابة، قد تكون هذه الملاحظة مفيدة هنا، أيضاً: فقد تكمن أوضح الملاحظات حول الطبيعة العامة للإنسان في الخصوصيات التراثية للناس - في فرادتهم وغرابتهم، وقد يكمن الاسهام الأكبر لعلم الأنثروبولوجيا في بناء (أو إعادة بناء) مفهوم الإنسان في الإظهار لنا كيف نعثر عليها.

III

إن السبب الرئيسي في نفور علماء الأنثروبولوجيا من الجزئيات التراثية عندما يتعلق الأمر بتعريف الإنسان، وفي التجائهم بدلاً من ذلك إلى كليات لا حياة فيها، هو أنهم، عندما تواجههم التنوعات الهائلة في السلوك الإنساني، يملأهم الخوف من الاستسلام للنزعة التاريخانية (Historicism) أو نزعة الحتمية التاريخية أو الاجتماعية، أي بعبارة أخرى الخوف من أن يضلوا طريقهم في دوامة من النسبية الثقافية تكون من شدة التشنج بحيث إنهم يفقدون تماماً الثبات في اتجاهات تحركهم. ولم يكن هذا الخوف من دون سبب أو مناسبة: إن كتاب روث بينيديكت (Ruth Benedict) **أنماط التراث** (*Patterns of Culture*)، وهو ربما أشهر كتاب في الأنثروبولوجيا نُشر في هذه البلاد، وهو الكتاب الذي يخلُص إلى نتيجة غريبة تقول بأن أي شيء تميل إلى فعله مجموعة من الناس جدير بالاحترام من قِبل أي مجموعة أخرى، هذا الكتاب هو ربما المثال الأبرز للمواقف المربكة التي قد يقع فيها المرء حين يستسلم كليا لما يدعوه مارك بلوخ (Mark Bloch) «الإثارة في تعلُّم أشياء غريبة» وبالرغم من ذلك، فهذا الخوف ليس إلا فزَّاعة. إن القول بأن الظاهرة الثقافية، إذا لم تكن تتسم بالتجريبية الشمولية، لن تكون قادرة على إظهار أي شيء

عن طبيعة الإنسان، إن هذا القول لن يكون له نصيب من المنطقية إلا كما القول بأنه طالما أن مرض فقر دم الخلايا المنجلية، لحسن الحظ، ليس مرضاً عالمياً، فإنه لا يستطيع أن يخبرنا شيئاً عن العمليات الجينية عند الإنسان، فالأمر المهم في العلم ليس إذا ما كانت الظواهر شائعة على نحو تجريبي - وإلا فلماذا كان بيكيريل (Becquerel) مهتماً بغرابة سلوك اليورانيوم؟ - بل الأمر المهم في العلم هو إذا ما كان بالإمكان جعل هذه الظواهر تكشف الظواهر الطبيعية المستمرة التي تقبع في أساسها. إن رؤية السموات في حبة رمل هي إنجاز يستطيعه غير الشعراء أيضاً.

باختصار، نحن نحتاج إلى البحث عن علاقات منهجية بين ظواهر مختلفة، وليس عن تطابقات دائمة بين الظواهر المتشابهة. ولكي يكون بحثنا فعالاً، هناك حاجة لاستبدال مفهوم الترسيم الطبقي (Stratigraphic) للعلاقات بين الجوانب المختلفة للوجود الإنساني بمفهوم تركيبي (Synthetic)؛ وبعبارة أخرى، مفهوم يمكن فيه معاملة العوامل البيولوجية والنفسية والاجتماعية والثقافية كمتغيرات من ضمن مناهج التحليل الأحادية. إن تأسيس لغة مشتركة للعلوم الاجتماعية ليس مجرد تنسيق بين أنظمة الاصطلاحات، ولا هو وضع مصطلحات جديدة مصطنعة، وهذا أسوأ من الأول؛ كما إنه ليس قضية فرض مجموعة مفردة من الأصناف على الحقل ككل. بل هو قضية تكامل بين أنواع مختلفة من النظريات والمفاهيم بطريقة يستطيع فيها المرء صياغة مقترحات ذات معنى تجسد المكتشفات التي يجري عزلها الآن في الحقول المختلفة للدراسة.

ولمحاولة إطلاق هذا التكامل من الجانب الأنثروبولوجي، وللوصول إلى صورة أكثر دقة للإنسان، أود أن أقترح فكرتين. الأولى هي أن أفضل طريقة للنظر في الثقافة ليست في أن نراها

مجموعات من أنماط السلوك الملموسة ـ تقاليد وطرق استعمال وتقاليد ومجموعات من العادات ـ كما هي الحال حتى الآن، وإنما في النظر فيها بصفتها مجموعة من آليات الضبط ـ خُطط ووصفات وقواعد وتعليمات (وهو ما يدعوه مهندسو الكمبيوتر بـ «البرامج») ـ الموجهة للتحكم بالسلوك. أما الفكرة الثانية فهي أن الإنسان هو أكثر الحيوانات اعتماداً على آليات التحكم هذه الآتية من خارجه، وعلى برامج ثقافية كهذه لتنظيم سلوكاته.

وليست أيّ من هاتين الفكرتين بجديدة، إلا أن التطورات الأخيرة، ضمن علم الأنثروبولوجيا وفي علوم أخرى، السيبرنيطيقا (علم الضبط والاتصال العصبي) ونظرية المعلوماتية وعلم الأعصاب وعلم الجينات الجزيئي، قد جعلت من الممكن صياغة هاتين الفكرتين بعبارات أكثر دقة كما أمدتهما بدعم تجريبي إمبريقي غير مسبوق. وينتج عن إعادة الصياغة هذه لمفهوم الثقافة ولدورها في حياة الإنسان، تعريف جديد للإنسان لا يركِّز على العاديات التجريبية في سلوكه من مكان إلى مكان ومن زمان إلى زمان، بل يركِّز على الآليات التي تؤدي إلى تقليص اتساع الطاقات الموروثة في الإنسان ولا محدوديتها في الإنجاز الفعلي الضيق المحدود. وقد يؤول الأمر إلى الاستنتاج بأن إحدى الحقائق البارزة المتعلقة بنا هي أننا نبدأ باستعدادات طبيعية جِبِلّية لدينا بأن نعيش ألف نوع من أنواع الحياة، ولكن ينتهي بنا الأمر لأن نعيش حياة واحدة محدودة.

إن النظرة إلى الثقافة القائلة بأنه «آلية ضبط» تبدأ بالافتراض أن الفكر البشري هو في الأساس اجتماعي وعلني ـ بأن موطنه الأساسي الطبيعي هو فناء المنزل والسوق وساحة البلدة. إن التفكير لا يتألف من «أشياء تحدث في الرأس» (مع أن حدوث الأشياء هناك وفي اماكن أخرى ضروري لحدوث التفكير) وإنما تحركات وتبادلات لما يُسمى،

حسب عبارة ج. هـ. ميد وآخرين، بالرموز ذات المغزى ـ وهي في معظمها تتكون من كلمات، إلا أنها تشمل أشياء أخرى مثل حركات اليد والرسوم والأصوات الموسيقية والآلات مثل الساعات والأشياء الطبيعية مثل الجواهر ـ وبعبارة أخرى، أي شيء يمكن فصله عن واقعه المباشر واستعماله في إضافة معنى إلى التجربة. ومن وجهة نظر أي فرد معيَّن، فإن رموزاً كهذه هي في معظمها من المعطيات في الحياة، فهو يجدها شائعة في المجتمع الذي ولد فيه، وهي تبقى سائرة في ذلك المجتمع بعد موت الفرد، ولكن، مع بعض الإضافة أو الحذف أو التعديل، الذي قد يكون هو أسهم فيه. وفي حال حياته فإنه يستعمل هذه الرموز؛ وقد يكون ذلك أحياناً بتعَّمد منه ووعي واهتمام، ولكنه يكون في معظم الأحيان عفوياً يجري بسلاسة ومن دون اهتمام؛ ولكنه في كل الحالات يكون له هدف واحد: أن ينظم الأحداث التي تحيط به، أن يجد لنفسه اتجاهاً وسط «تيار الأحداث الجارية»، بحسب التعبير البياني لجون ديوي (John Dewey).

يحتاج المرء إلى مصادر الرموز هذه لإنارة طريقه وتحديد موقعه واتجاهه في العالم، وذلك لأن مصادر المعرفة الأخرى غير الرمزية، والتي هي مركوزة في جسده تلقي ضوءاً شديد الانتشار. إن أنماط السلوك لدى الحيوانات الدنيا توهب لها، وذلك على الأقل بدرجة أكبر مما لدى الإنسان، مع بنيتها الجسدية؛ فالمعلومات المستمدة من المصادر الجينية الوراثية تنظم أفعال تلك الحيوانات من ضمن تنويعات ضيقة المجال، وكلما ضاقت تلك المجالات وامتدت في حياة الحيوان، كان ذلك دليلاً على دُنُوّ مرتبته. أما بالنسبة إلى الإنسان، فما هو مُعطى له في الجبلَّة ليس إلا قدرات على الاستجابة ذات طبيعة عامة للغاية. وهذه القُدُرات، مع أنها تتيح قدراً كبيراً من المرونة في التفاعل، ومع أنها تتسم بالتعقيد، ومع أنها تتيح فاعلية

كبرى في السلوك حين تكون الأشياء كلها على ما ينبغي أن تكون عليه، فإنها تدع السلوك أقل انتظاماً وضبطاً. وهذا، إذاً، هو الوجه الثاني لمقولتنا: إن سلوك الإنسان، حين لا يكون محكوماً بالأنماط الثقافية ـ وهي أنظمة من الرموز ذات مغزى ـ فإنه يصبح غير قابل للضبط تقريباً، وبعبارة أخرى يصبح مجرد فوضى عارمة من الأفعال التي لا طائل تحتها ومن العواطف المتفجرة، وتصبح تجربته من دون أي شكل منظَّم تقريباً. إن الثقافة، وهي المجموع الكلي المتراكم لهذه الأنماط، ليس مجرد أداة تزيين للتجربة الإنسانية، بل هي شرط أساسي فيها ـ بل القاعدة الأساسية لتفردها.

إن بعضاً من أهم الإثباتات لدعم هذا الرأي تأتينا من الدراسة الأنثروبولوجية ومن التقدم الأخير الحاصل في فهمنا لما كان يُسمى بأصل الإنسان: إنبعاث «الإنسان العاقل» (Homo sapiens) من الخلفية البدائية العامة التي كان يعيش فيها. ومن أمثلة هذا التقدم نذكر ثلاثة ذات أهمية خاصة:

(1) نبذ النظرة التكاملية أو التسلسلية للعلاقات بين التطور الجسدي والتقدم الثقافي للإنسان، لمصلحة نظرة أخرى تقول بالتراكُب أو التفاعل بينهما؛

(2) الاكتشاف بأن الجزء الأكبر من التطورات البيولوجية التي أنتجت الإنسان الحديث وفصلته عن أسلافه المباشرين قد حدثت في الجهاز العصبي المركزي، وبخاصة في الدماغ؛

(3) الإدراك بأن الإنسان، من الناحية الجسدية، هو حيوان ناقص، غير مكتمل، وبأن أوضح ما يميزه عن غيره ليس هو مجرد القدرة على التعلم (على ضخامتها) بقدر ما هو كمية ونوعية الأشياء التي يتوجب عليه تعلمها قبل أن تكون لديه القدرة على العمل. ودعنا نتناول كلاً من هذه النقاط بالدور.

إن النظرة التقليدية إلى العلاقات بين التطور البيولوجي والتطور الثقافي للإنسان كانت تقول بأن الأول، أي التطور البيولوجي، كان قد تم قبل أن يبدأ الثاني، أي الثقافي. وبعبارة أخرى كان التطور طبقياً، فقد تطور الإنسان من الناحية الجسدية، من خلال الآليات المعتادة للتغيير الجيني الوراثي والانتقاء الطبيعي، حتى وصل تركيبه التشريحي إلى المرحلة التي نشهدها اليوم؛ ومن ثم ابتدأ التطور التراثي. وعند مرحلة معينة من التطور السلالي عند الإنسان، حدث تغير جيني هامشي من نوع ما مكّن الإنسان من إنتاج الثقافة؛ وابتداءً من هذه النقطة اتخذت استجابة الإنسان للتكيف مع ضغوط المحيط شكلاً جديداً وأصبحت ذات طبيعة ثقافية أكثر منها جينية. وفيما كان الإنسان ينتشر في أنحاء الأرض، كان يرتدي الفراء في مناطق المناخ البارد ويلبس المئزر (وقد لا يلبس شيئاً على الإطلاق) في المناطق الدافئة؛ ولم يغير الطريقة الفطرية في الاستجابة لحرارة البيئة. وصنع الإنسان الأسلحة لتطوير قدراته الافتراسية، وطها الأطعمة ليوسّع من دائرة غذائه. وأصبح الإنسان إنساناً؛ وتمضي القصة قُدماً إلى وقتٍ اجتاز الإنسان فيه حاجزاً ذهنياً معيناً، كان بمثابة نقطة اللاعودة (Rubicon)، ومن هناك أصبح قادراً على نقل «المعارف والعقائد والقوانين والأخلاق والعادات» (حسب العبارة الواردة في تعريف سير إدوارد تايلور للتراث) إلى ذريته وجيرانه من خلال التعليم والتربية وأصبح قادراً على اكتسابها من أسلافه وجيرانه من خلال التعلُّم. وبعد هذه اللحظة السحرية، أصبح تطور جنس البشر معتمداً كليةً تقريباً على التراكم الثقافي، وعلى النمو البطيء للممارسات المتعارف عليها، بدلاً من التغير الجسدي العضوي، كما كان الأمر في العصور الماضية.

والمشكلة الوحيدة التي تواجهنا هنا هي أنه يبدو أن هذه اللحظة

لا وجود لها، فحسب تقديرات الأحداث، استغرق الوصول إلى الصيغة الثقافية للحياة عند الإنسان عدة ملايين من السنين؛ وقد امتدت هذه الفترة بحيث اشتركت فيها، ليس مجرد حفنة من التغيرات الجينية الوراثية، وإنما سلسلة معقدة متراتبة من التغيرات.

وبحسب النظرة الراهنة، فإن تطور الـ Homo sapiens ـ الإنسان العامل ـ وخروجه من مرحلة ماقبل الإنسانية (Presapiens)، ابتدأ بالتحديد قبل حوالى أربعة ملايين سنة مع ظهور إنسان الأسترالوبيثيكوس (Australopithecus) الذي اكتسب شهرة ذائعة ـ وهو المسمّى بالرجل القرد في جنوبي أفريقيا وشرقيها ـ ووصل إلى ذروته مع بروز الـ (Sapiens) نفسه منذ حوالى مئتين أو ثلاثمئة ألف سنة. وهكذا، وبما أنه يبدو أن أشكالاً لأنشطة ثقافية بدائية، أو إن شئت فقل أولية (مثل صناعة الأدوات البسيطة والصيد وما إلى هنالك) قد تكون وُجدت لدى بعض أفراد جنس الأسترالوبيثيكوس، فقد كانت هناك فترة تراكُب وتداخل تفوق بتقديري المليون سنة بين بدء الثقافة وظهور الإنسان كما نعرفه اليوم. والتواريخ الدقيقة ـ وهي مجرد تواريخ مبدئية، قد تتغير تقديماً أو تأخيراً مع البحوث القادمة ـ ليست بذات أهمية؛ فالمهم هو وجود فترة تراكُب وتداخُل، وهي فترة ممتدة للغاية. إن المراحل النهائية (وهي نهائية حتى تاريخه على أقل تقدير) لتاريخ سلالات الإنسان حصلت في الفترة الجيولوجية الكبرى ذاتها ـ المسّماة بالعصر الجليدي ـ بصفة المراحل الأولى لتاريخه الثقافي. للبشر الأفراد توراريخ ميلاد، اما الإنسان فليس له تاريخ كهذا.

إن ما يعنيه ذلك هو أن الثقافة ليست شيئاً يُضاف إلى حياة حيوان تام بشكل كامل أو تقريبي، بل هي مكوِّن مركزي في إنتاج ذلك الحيوان نفسه. إن النمو البطيء الثابت، بل الجليدي في بطئه، للثقافة خلال العصر الجليدي غير ميزان ضغوط عملية الانتقاء بالنسبة

إلى الهومو (Homo) بطريقة أدت دوراً توجيهياً كبيراً في ارتقائه. إن إتقان صناعة الأدوات، واستخدام التنظيم في ممارسات الصيد والتجمع، وبدايات ظهور التنظيم العائلي، واكتشاف النار، والأهم من ذلك كله ـ بالرغم من صعوبه تتبع تطور هذا العامل بالتفصيل ـ ازدياد الاعتماد على الرموز ذات المغزى (اللغة، الفن، الأسطورة، الطقس) في التوجه، والاتصال وضبط الذات، كل هذه العوامل خلقت للإنسان بيئةً جديدةً أصبح من المتعيِّن عليه التأقلم معها. ومع حصول التراكم والتطور الثقافي، خطوة خطوة، ببطء شديد، نشأت أفضلية انتقائية لأولئك الأفراد من بين السكان الذين كانوا الأقدر على انتهاز فرصتها ـ الصياد الكفء، الجمَّاع المثابر، صانع الأدوات الحاذق، القائد المحنَّك ـ واستمرت تلك الأوضاع إلى أن أصبح نموذج الإنسان الأول ذو الدماغ الصغير الأسترالوبيثيكوس إنساناً مكتمل الصفات الإنسانية كبير الدماغ، وهو ما نطلق عليه اسم الهوموسابينز. وفي ما بين النمط الثقافي والجسد والدماغ نشأ نظام فعَّال للتغذية المرتدة (Feedback) بحيث أصبح كلٌّ من هذه العوامل يُسهم في تشكيل تطور العوامل الأخرى، وكان من شأن هذا النظام أن التفاعل فيه بين الاستعمال المتزايد للأدوات والتغيُّر في الشكل التشريحي لليد، وتمدُّد تمثيل الأصبع الإبهام على قشرة الدماغ، كان أحد الأمثلة الأكثر وضوحاً على فاعليته. وبخضوع الإنسان لسيطرة البرامج المنتجة من أجل إنتاج المصنوعات اليدوية أو تنظيم الحياة الاجتماعية أو التعبير عن عواطف النفس، حدَّد الإنسان، وإن يكن بشكل غير مقصود، المسار نحو المراحل التصاعدية لمصيره البيولوجي. وعن غير قصد، خلق الإنسان نفسه، بالمعنى الحرفي للكلمة.

وكما ذكرت، فعلى الرغم من أنه كانت هناك تغيرات مهمة

متعددة في البيئة التشريحية الكلية لجنس الهومو خلال هذه الفترة من تشكله ـ في شكل الجمجمة، والتسنين، وحجم إصبع الإبهام، وهلم جرّاً ـ فإن أهم التغيُّرات وأكثرها تأثيراً كانت تلك التي حصلت بوضوح في الجهاز العصبي؛ فقد كانت تلك الفترة التي تضخَّم فيها حجم الدماغ البشري، وبالأخص مقدم الدماغ، ليتخذ الشكل المعروف اليوم ذا الأبعاد غير المتناسبة مع مركز الثقل في الجزء العلوي. وهنا كانت المشاكل التقنية معقدة وجدلية، إلا أن النقطة الأساسية تكمن في أن أفراد جنس الأسترالوبيثيكوس، بالرغم من تمتعهم بجذع وتشكيلة يدين لا تختلف كثيراً عما لدينا اليوم، وبالرغم من أن الحوض وتشكل الساقين كانا متقدمين باتجاه ما نعرفه اليوم، فقد كانت لديهم سعة جمجمية لا تزيد كثيراً عن سعة جمجمة القرود التي كانت على قيد الحياة وقتها ـ أي إنها تبلغ حوالى الثلث إلى النصف من سعة جمجمتنا. ويبدو أن أكثر ما يميز البشر الحقيقيين عن النموذج البشري الأول ليس شكل الجسم الكلي بل هو درجة تعقُّد النظام العصبي. إن فترة التداخل في التغير الثقافي والبيولوجي يبدو أنها كانت تتألف من تركُّز كثيف في التطور العصبي وكذلك ربما في أنماط السلوك المختلفة المرتبطة بذلك ـ في اليدين وفي حركة المشي على الساقين وما إلى ذلك ـ وهي الأنماط التي كان الأساس التشريحي لها قد جرى بأمان سابقاً ـ في الحركة في الكتفين والرسغين وفي ازدياد عرض عظم الورك. وهذه الحقيقة بذاتها ليست بجديدة؛ إلا أننا إذا ضممناها إلى ما كنت قد قلته سابقاً، فإنها تؤشر إلى استنتاجات معينة في ما يتعلق بنوعية ذلك المخلوق الذي نسميه الإنسان؛ وهذه الاستنتاجات بعيدة جداً ليس فقط عن الأفكار التي كانت سائدة في القرن الثامن عشر بل أيضاً عما كان علم الأنثروبولوجيا يقول به منذ عشر أو خمس عشرة سنة.

وبصراحة ومن دون مواربة، تشير هذه الحقيقة إلى أنه ليس هناك طبيعة بشرية مستقلة عن التراث، فالبشر من دون الثقافة لن يكونوا أولئك المتوحشين المَهَرَة الذين صورهم غولدنغ (Golding) في رواية **سيد الذباب**(*) (*Lord of the Flies*) والذين عادوا إلى الحكمة القاسية التي أملتها عليهم غرائزهم الحيوانية؛ كما أنهم لن يكونوا نبلاء عصر التنوير البدائي؛ كما أنهم لن يكونوا حتى أولئك القردة المتمتعين بمهارة فطرية الذين صورتهم النظرية الأنثروبولوجية التقليدية والذين فشلوا في العثور على ذواتهم، فهم لن يكونوا سوى مُسوخ غير قابلة للتحقق ليس لديهم سوى القليل من الغرائز النافعة، والأقل من العواطف المعروفة، ومن دون أي ذكاء: وبعبارة أخرى، سيكونون حالات من الفشل العقلي والعَتَه. وبما أن جهازنا العصبي المركزي - وبخاصة القشرة الدماغية الحديثة (Neocortex) والتي هي فخر هذا الجهاز ولعنته في الوقت ذاته - نما في معظمه بالتفاعل مع الثقافة، فهو ليس قادراً على توجيه سلوكنا أو تنظيم خبراتنا من دون التوجيه الذي تقدمه لنا أنظمة الرموز ذات المعنى. وما حصل لنا في العصر الجليدي هو أننا كنا مجبرين على التخلي عن النظام والدقة اللتين كانت تقدمهما السيطرة الجينية الوراثية التفصيلية على سلوكنا لمصلحة المرونة وقابلية التكيُّف اللتين أمَّنتهما سيطرة جينية أكثر عمومية، وإن تكن ليست واقعية، فلكي نستطيع تأمين المعلومات الإضافية اللازمة لنا لتمكيننا من الفعل، كنا مجبرين على الاعتماد أكثر فأكثر على المصادر الثقافية - ذخيرتنا التراكمية من الرموز ذات

(*) وليام غولدنغ (William Golding) (1911 - 1993): روائي إنجليزي فاز بجائزة نوبل للآداب في 1983، واشتهر برواية **سيد الذباب** التي تروي مغامرات تلاميذ بريطانيين سقطت الطائرة التي كانت تقلهم هرباً من حرب نووية مستعرة في العالم على جزيرة في جنوب شرق آسيا وتحولوا بمعظمهم من الحضارة إلى الهمجية.

المعنى، فهذه الرموز، إذاً، ليست مجرد تعبيرات أو وسائل أو مقارنات متعلقة بوجودنا البيولوجي أو النفسي أو الاجتماعي؛ بل هي شروط مسبقة له، فمن دون البشر ليس هناك ثقافة؛ وهذا أكيد؛ ولكن أيضاً وبدرجة متساوية، ولكن أكثر أهمية، من دون الثقافة، ليس هناك بشر.

في المحصلة النهائية، ما نحن إلا مخلوقات غير مكتملة أو غير منتهية، ونحن نتمم أنفسنا من خلال الثقافة ـ وليس من خلال الثقافة عموماً بل من خلال أشكال معينة منها على درجة عالية من الخصوصية: الثقافة الدوبوانية (Dobuan) والثقافة الجاوية (Javanese) والثقافة الهوبية(*) (Hopi) والثقافة الإيطالية، ثقافة الطبقة العليا وثقافة الطبقة الدنيا، الثقافة الأكاديمية والثقافة التجارية. إن قدرة الإنسان الكبيرة على التعلُّم ومرونته في ذلك لطالما كانت موضع الانتباه، ولكن ما هو أهم من ذلك حتى هو اعتماده البالغ على نوع معين من التعلُّم: الوصول إلى المفهومات، تفهم وتطبيق أنظمة محدَّدة من المعنى الرمزي. حيوان القندس البرمائي يبني السدود، والطيور تبني الأعشاش، والنمل تحدد مواقع القوت، وقرود الرباح (baboon) تنتظم في مجموعات اجتماعية، والفئران تتزاوج على أساس أشكال من التعلُّم تعتمد في الأغلب على تعليمات مشفَّرة في جيناتها الوراثية وتُستثار بأنماط من المؤثرات الخارجية المناسبة: هي بمثابة مفاتيح فيزيائية مدسوسة في أقفال عضوية. أما البشر فيشيدون السدود أو

(*) دوبو (Dobu) هي إحدى جزر بابوا غينيا الجديدة في المحيط الهادي. وقد كان سكانها هدف لدراسات أنثروبولوجية متعددة. جاوة (Java) هي إحدى جزر إندونيسيا ويبلغ تعداد الناطقين بلغتها حوالى 71 مليوناً، والتراث الجاوي على درجة عالية من التعقيد. الهوبي (Hopi) من قبائل هنود أميركا الشمالية، وتتميز لغتهم بتعقيدات كثيرة تختلف عن مفهومات كثيرة من اللغات الأخرى.

الملاجئ ويحددون مواقع القوت وينتظمون في مجموعات اجتماعية، ويعثرون على الشريك الجنسي بهدي من تعليمات مشفَّرة في المخططات البيانية (Flow Charts) أو المخططات التفصيلية (Blueprints)، في قصص الصيد والأنظمة الأخلاقية والأحكام المجالية: بمثابة هيكليات مفهومية تقولب مواهب غير متشكلة.

وعلى حد قول أحد الكتاب، فإننا نعيش في «فجوة معلوماتية»، فبين ما يقوله لنا جسدنا وبين ما يجب علينا أن نعرفه لكي نعمل، هناك فراغ يجب أن نملأه بأنفسنا، ونحن نملأه بمعلومات (أو معلومات خاطئة) تقدمها لنا الثقافة التي نعيش فيها. إن الخط الفاصل بين ما هو مضبوط بالفطرة وما هو مضبوط بالثقافة في سلوك الإنسان هو خط غائم ومهتز، فهناك أشياء مضبوطة فعلياً بالفطرة برمتها: فنحن لا نحتاج إلى توجيه من الثقافة لكي نتعلم التنفس، كما إن السمكة لا تحتاج إلى من يعلمها السباحة. وهناك أشياء أخرى مضبوطة بمعظمها ثقافياً؛ فنحن نحاول أن نفسر على أساس وراثي مثلاً لماذا يضع بعض الناس ثقتهم في التخطيط المركزي بينما يضعها الآخرون في اقتصاد السوق الحر، مع أن محاولة ذلك قد تكون شيئاً مسلياً. إن السلوك الإنساني المعقد برمته تقريباً هو بالطبع ناتج عن التفاعل بين هذين القطبين: الضبط الفطري والضبط الثقافي. إن قدرتنا على الكلام هي بالتأكيد قدرة فطرية؛ بينما قدرتنا على التكلم بلغتنا (الإنجليزية) هي بالتأكيد قدرة ثقافية. إن الابتسام للأشياء السارة والعبوس للأشياء غير السارة هي بالتأكيد فعل جيني وراثي إلى حد ما (حتى القرود تقطب وجوهها للروائح الكريهة)؛ أما التبسم الساخر والعبوس التهكُّمي فهي ممارسات يتحكم بها التراث إلى حد كبير، وهذا ما نراه ربما في تعريف أهالي جزيرة بالي للمجنون بوصفه، كما يفعل الأميركي، الشخص الذي يبتسم عندما لا يكون هناك ما

يدعوه للضحك، فبين المخطط الأساسي الذي تضعه لنا جيناتنا الوراثية ـ القدرة على الكلام والابتسام ـ وسلوكنا الفعلي الدقيق ـ القدرة على الكلام باللغة الإنجليزية بلهجة معينة، والابتسام الغامض في موقف اجتماعي معين ـ هناك مجموعة معقدة من الرموز ذات المعنى التي توجهنا في تحويل الأولى (القدرة الفطرية) إلى الثانية (القدرة الثقافية)، أي المخطط الأساسي إلى العمل الفعلي.

إن أفكارنا وقيمنا وأفعالنا، وحتى عواطفنا، هي، مثلها مثل جهازنا العصبي نفسه، منتجات ثقافية ـ صحيح أنها منتجات يجري تصنيعها من ميولنا وقدراتنا واتجاهاتنا التي وُلدت معنا، ولكنها تبقى منتجات مصنَّعة. إن كاتدرائية تشارترز(*) (Chartres) مصنوعة من الزجاج والحجارة. ولكنها ليست فقط زجاجاً وحجارة؛ إنها كاتدرائية، وهي ليست مجرد كاتدرائية، إنها كاتدرائية معينة بناها في زمن محدَّد أشخاص معينون ينتمون إلى مجتمع محدَّد. ولكي نفهم ما تعنيه تلك الكاتدرائية، ولكي ندرك ماهيتها، نحتاج إلى أن نعرف أشياء عنها تتجاوز الخصائص العامة للحجارة والزجاج والخصائص المشتركة التي تجمع مباني الكاتدرائيات بشكل عام. وما هو أهم من ذلك برأيي، علينا أن نفهم أيضاً المفهومات المحددة المتصلة بالعلاقات بين اللّه والإنسان والهندسة المعمارية التي تجسدها تلك الكاتدرائية، طالما أنها كانت العنصر المسيطر في إيجاد هذه الكاتدرائية. ولا يختلف الأمر عن ذلك بالنسبة إلى البشر: فهم أيضاً، بكل ذرة في كيانهم، مصنوعات ثقافية.

(*) هي كاتدرائية معروفة في بلدة تشارتر في شمال غربي فرنسا، كانت محجة للمؤمنين في العصور الوسطى لارتباطها بالسيدة العذراء ولما يقال بأن حجابها محفوظ في خزانة تلك الكاتدرائية.

IV

مهما تكن الفروق التي قد تظهر بين المقاربات التي يتبناها فكر عصر التنوير والأنثروبولوجيا الثقافية حيال تعريف طبيعة الإنسان، فإن بينها شيئاً مشتركاً: فكلاهما في الأساس تصنيفي مَسْحي. وهما يسعيان لبناء صورة للإنسان بوصفه نموذجاً أو نموذجاً أولياً، فكرة أفلاطونية أو شكلاً أرسطياً، ونكون نحن البشر الفعليين، أنا وأنت وتشرتشل وهتلر وصائد الرؤوس في أدغال بورنيو مجرد انعكاسات أو تشويهات أو أشكالاً تقريبية، ففي حالة عصر التنوير كانت تُكشف عناصر هذا النموذج الأساسي بتعريته من زخارف الثقافة لكشف النقاب عن الطبيعة الأساسية للإنسان. أما في حالة الأنثروبولوجيا الثقافية، فكانت تُكشف بتحليل العناصر المشتركة ثقافياً إلى عواملها الأساسية لكشف النقاب عمّا يتبقى بعد ذلك ـ الإنسان الطبيعي. وفي كلتا الحالتين، تكون النتيجة هي ذاتها التي نراها في كل المقاربات التصنيفية للإشكالات العلمية عموماً: تهميش الفروق بين الأفراد وبين المجموعات وإيلاؤها أهمية ثانوية. وهكذا يُنظر إلى الفرادة على أنها غرابة في الأطوار، ويُنظر إلى التميُّز على أنه انحراف عَرَضي عن الموضوع الشرعي الوحيد للدراسة بالنسبة إلى العالِم الحقيقي: وهو النموذج الأساسي المعياري الثابت. وفي مقاربة كهذه، مهما كانت صياغتها مدروسة ومهما كان الدفاع عنها بارعاً، نجد التفاصيل الحية غارقة في النموذج الميت: ونصبح باحثين عن كيان ميتافيزيقي، الإنسان من حيث هو جنس (Man)، وفي سبيل ذلك تجري التضحية بالكيان التجريبي الذي نواجهه في الحياة فعلياً، الإنسان من حيث هو فرد (Man).

إلا أن هذه التضحية ليست ضرورية ولا مجدية، فليس هناك تعارض بين الفهم النظري العام والفهم الظرفي، بين الرؤية الإجمالية

وبين النظرة التفصيلية الدقيقة، ففي الواقع يجب الحكم على النظرية العلمية ـ بل حتى العلم نفسه ـ من خلال قدرتها على استخلاص تعميمات كلية من الظواهر الخاصة، فإذا أردنا أن نكتشف ما هي المحصِّلة النهائية للإنسان، فلن نجدها إلا في النظر إلى البشر الأفراد: والبشر الأفراد هم، في أهم خصائصهم، مختلفون متنوعون. وعندما نصل إلى فهم هذا التنوع ـ بفهم مداه وطبيعته وأساسه ومعانيه ـ يصبح بإمكاننا بناء صروح للطبيعة الإنسانية تتمتع بمضمون وحقيقة لا يتوفران في ظل إحصائي، وإن كان ذلك أقل من حلم بدائي.

وبالعودة الآن إلى موضوع العنوان، فإننا نجد هنا تأثير مفهوم الثقافة على مفهوم الإنسان. وعندما ننظر إلى الثقافة بوصفها مجموعة من الأدوات الرمزية للتحكم بالسلوك، ومصادر للمعلومات من خارج الإنسان، فإنها تمدنا بالرابط بين القدرة الجبلية لدى الأفراد على الصيرورة وبين الحالة الفعلية التي يصيرون إليها فرداً فرداً، فأن أصبح إنساناً يعني أن أصبح فرداً، ونحن نصبح أفراداً متميزين بتوجيه من الأنماط الثقافية، وهي أنظمة من المعاني انوجدت تاريخياً، ومن خلالها نحن نعطي الشكل والنظام والهدف والتوجه لحياتنا. والأنماط الثقافية هذه ليست عامة بل هي محددة ـ فالمقصود ليس، مثلاً، فكرة «الزواج» بل مجموعة من الأفكار حول ماهية الرجال والنساء، وكيف ينبغي للأزواج أن يعاملوا بعضهم بعضاً، ومن ينبغي أن يتزوج من؛ وليس فقط فكرة «الدين» بل الإيمان المحدد كما في إيمان الهندوس بالكارما (التقمص)، وفي صوم شهر معين (كما عند المسلمين)، أو في تقديم الأضاحي والقرابين من الأنعام. يجب أن لا يُعرَّف الإنسان بقدراته الفطرية فحسب، كما يقول مفكرو عصر التنوير، ولا بسلوكاته الفعلية وحدها، كما تفعل معظم العلوم الاجتماعية المعاصرة، وإنما بالرابط بينهما، بالطريقة التي تتحول فيها الأولى

(القدرات الفطرية) إلى الثانية (السلوكات الفعلية)، أي بالطاقات الجبلِّية الكامنة فيه متركِّزةً في أدواته المحدَّدة، فنحن لا نستطيع أن نتبين طبيعة الإنسان، مهما كان ذلك غامضاً، إلا في سيرورة الإنسان، وفي المسار المميز لهذه السيرورة، ومع أن الثقافة ليست إلا عنصراً واحداً في تحديد هذا المسار، فهي ليست الأقل أهمية، فكما كانت الثقافة تصوغنا جنساً متميزاً ـ وهي بالتأكيد لاتزال تفعل ذلك ـ فهي أيضاً تصوغنا أفراداً متميزين. وهذا هو الجامع المشترك بيننا، وليس ذاتاً ثقافية فرعية ثابتة ولا إجماعاً راسخاً بين الثقافات.

وإنه لمن الغريب ـ مع أنه بعد إعمال الفكر، قد لا يكون بهذه الغرابة ـ أن الكثير من الأشخاص الذين نختارهم موضوعاً لدراستنا يبدو أنهم يدركون هذه الحقيقة بوضوح أكبر مما ندركه نحن علماء الأنثروبولوجيا أنفسنا، ففي جاوة مثلاً، حيث أجريت الكثير من عملي البحثي، يقول الناس مباشرة ومن دون مداورة: «أن تكون إنساناً يعني أن تكون جاوياً». وهناك يُعتبر الأطفال الصغار وأجلاف الناس والبسطاء والمجانين والمجاهرون بالفجور، كل هؤلاء يعتبرون «غير جاويين بعد». أما الشخص الراشد «الطبيعي» القادر على التصرف بشكل مؤدب في المجتمع، والممتلك للأحاسيس الجمالية الرفيعة المتعلقة بالموسيقى والرقص والتمثيل وتصميم الأقمشة، والذي يستجيب للدوافع الدقيقة للروح الإلهية الساكنة في وعي الإنسان المدرك لتراثه، فيُنظر إليه على أنه «جاوي كامل»، أي إنسان مكتمل الإنسانية، فأن تكون إنساناً لا يعني أن تتنفس فحسب؛ إنما أن تكون قادراً على التحكم بتنفُّسك، بواسطة تقنيات تشبه اليوغا، لتستطيع أن تسمع مع الشهيق والزفير الصوت الإلهي يعلن اسم الذات الإلهية «هو الله». وأن تكون إنساناً لا يعني أن تكون قادراً على التكلُّم فحسب، بل هو يعني القدرة على التلفُّظ بالكلمات

والعبارات المناسبة في المواقف الاجتماعية المناسبة باللهجة الصوتية المناسبة وحتى بالأساليب التملصية المداورة. وهو لا يعني أن تأكل فحسب، بل هو أن تفضِّل أطعمة معينة مطهوَّة بطرق معينة وأن تتبع آداب المائدة المناسبة للطعام. بل ليس هو حتى أن تشعر فحسب إنما أن تشعر بأحاسيس معينة جاوية متميزة (وهي أساساً غير قابلة للترجمة) ـ «الصبر» و«الترفع» و«الإذعان» و«الاحترام».

وهنا، إذاً، أن تكون إنساناً لا يعني أن تكون أي شخص (Everyman)، بل أن تكون من نوع معيَّن من الناس، والناس يختلفون بالطبع: فكما يقول الجاويون: «حقول أخرى، جنادب أخرى». وحتى ضمن المجتمع الواحد فإن الاختلافات هي محل إقرار واعتراف ـ فاستكمال مُزارع الأرز مثلاً لإنسانيته وجاويته يختلف عن الطريقة التي يصبح فيها الموظف الرسمي إنساناً وجاوياً كذلك. والأمر هنا ليس قضية حِلْم وتساهل أو نسبية أخلاقية، فالمجتمع لا ينظر إلى كل طرق استكمال الإنسانية بنظرة الإعجاب ذاتها بالتساوي، فمثلاً إن الطريقة التي يسلكها أهل الجالية الصينية المحلية هي محل ازدراء شديد. القَصْد هو أن هناك طرقاً مختلفة لذلك؛ وبالانتقال إلى وجهة نظر عالم الأنثروبولوجيا الآن، فلن يمكننا أن نكتشف ماهية الإنسان ومعنى أن يكون المرء إنساناً، إلا بإجراء مراجعة منهجية وتحليل لهذه الطرق المختلفة ـ كما نجد في عنفوان الهنود الأميركيين، أو في هواجس الهندوس، أو في عقلانية الفرنسيين، أو في فوضوية البربر، أو حتى في تفاءول الأميركيين (وأنا هنا أورد قائمة من الصفات العامة الشائعة المفترضة التي تُطْلق على بعض المجموعات البشرية، ولا أود التورط في الدفاع عنها).

وعلينا باختصار، أن ننزل إلى التفاصيل، وأن نتجاوز الصفات العامة التي تُلْصق ببعض المجموعات، وأن نتجاوز الأنواع

الميتافيزيقية، وأن نتجاوز أوجه الشبه الفارغة، لنصل إلى فهم ثابت للشخصية الأساسية ليس فقط للتراثات المتنوعة، بل للأنواع المختلفة للأفراد من ضمن التراث الواحد، إذا رغبنا في أن ننظر إلى الإنسانية وجهاً لوجه. وفي هذه المنطقة، يقع الطريق إلى ما هو عام وإلى الأشياء البسيطة الكاشفة في العلم، يقع عبر الاهتمام بما هو خاص، وما هو ظرفي، وما هو ملموس محدَّد، إلا أن هذا الاهتمام يكون منظماً وموجهاً بحسب نوع التحليلات النظرية التي كنت قد أشرت إليها بشكل عابر ـ أي تحليلات التطور الجسدي، ووظائف الجهاز العصبي، والتنظيم الاجتماعي والعملية النفسية، والتنميط الثقافي، وما إلى ذلك ـ وعلى الأخص، بحسب التفاعل بين هذه العوامل. وبعبارة أخرى، فإن الطريق يمر، كما في حالة أي بحث أو نشدان حقيقي، من خلال تعقيد رهيب.

«دعه وحده دقيقة أو دقيقتين»، هذا ما قاله روبرت لويل(*) (Robert Lowell) في قصيدة له، ولم يكن في هذه القصيدة يتحدث، كما قد نظن، عن عالم أنثروبولوجي، بل عن ذلك الباحث الآخر الغريب الأطوار عن الطبيعة الإنسانية، ناثانيال هارثورن(**) (Nathaniel Hawthorne). وتمضي قصيدة لويل على الشكل الآتي:

دعه وحده دقيقة أو دقيقتين،

وستراه مطأطئاً رأسه

مفكراً متأملاً،

(*) روبرت لويل (1917 ـ 1977): شاعر أميركي عُرف بقصائده المعقدة التركيب حول سيرته الذاتية.

(**) ناثانيال هارثورن (1804 ـ 1864): روائي وقاص أميركي عُرف برواياته وأقاصيصه الرمزية، ومن أشهر رواياته **الحرف القرمزي** (*The Scarlet Letter*) (1850).

وعيناه مثبتتان على شقفة هنا
أو حجرة هناك، أو نبتة عادية،
على أكثر الأشياء عادية،
وكأنه المفتاح.
ترتفع العينان المكدَّرتان،
تسترقان النظر، محبطتين، غير راضيتين
بالتفكُّر في الحقيقي
والتافه[8].

وكذلك يفعل عالم الأنثروبولوجيا: يطأطىء رأسه متأملاً في شقفه وحجارته ونباتاته العادية، مفكراً في الحقيقي والتافه، ينظر سريعاً في ذلك؛ أو هكذا يظن، نظراً عابراً مهتزاً في صورة نفسه المستاءة المتغيرة.

---

(8) أعيد أطبعه بإذن من: Farrar, Straus and Giroux, Inc., and Faber and Faber, Ltd.

مقتبس من: «Hawthorne,» in: Robert Lowell, *For the Union Dead* (New York: Farrar, Straus, and Giroux 1964), p. 39.

الفصل الثالث

نمو الثقافة وتطور العقل

إن مقولة «العقل في مكانه» كما قد يشرحها المنظِّرون، ليست صحيحة، فالعقل ليس مكاناً، ولا حتى «مكاناً» بالمعنى المجازي. بل على العكس، إن رقعة الشطرنج، ومنصة الخطيب، وطاولة العالم، ومكتب القاضي، ومقعد سائق الشاحنة، والأستديو وملعب كرة القدم، كلها من بين أمكنة العقل، فهذه هي الأماكن التي يعمل فيها الناس أو يلعبون، وقد يكون ذلك بغباء أو بذكاء. إن «العقل» ليس اسماً لشخص آخر، يعمل ويلهو وراء ستارة كثيفة؛ إنه ليس اسماً لمكان آخر حيث يجري العمل أو اللعب؛ ولا هو اسم لأداة أخرى تُستخدم في العمل، أو آلة تستخدم في الألعاب.

جيلبرت رايل

I

في التاريخ الفكري للعلوم السلوكية، لطالما أدى مفهوم «العقل» دوراً مزدوجاً ملتبساً، فأما أولئك الذين ينظرون إلى تطور مثل هذه العلوم على أن فيها تمدداً طولياً لمناهج علم الطبيعة الفيزيائية إلى المجال العضوي، فقد استخدموا تعبير «العقل» كلمةً إشكالية، يعود

مرجعها إلى كل تلك المناهج والنظريات التي فشلت في الوصول إلى تلك الفكرة المثالية المبجَّلة المسمّاة «الموضوعية». وهكذا بتنا نرى تعابير من مثل البصيرة والفهم والتفكر المفهومي والصورة والفكرة والإحساس والتأمل والخيال، وما إلى ذلك، بتنا نراها من هذا المنظور موصومة بصفة العقلانية الذاتية، «بمعنى أنها ملوثة بلوثة ذاتية الوعي»، وأصبح استخدامها محل تعيير بكونه فشلاً ذريعاً في الجرأة العلمية[1]. أما أولئك الذين، على العكس من ذلك، نظروا إلى تلك النقلة من الموضوع الفيزيائي إلى العضوي، وبالأخص إلى ما هو إنساني، على أنها تتضمن مراجعات بعيدة المدى في المقاربة النظرية والأسلوب البحثي، فقد كانوا يميلون إلى استخدام تعبير «العقل» على أنه مفهوم تحذيري، يُقصَد منه التدليل على العيوب في الفهم أكثر منه إصلاح هذه العيوب، ويُقصد منه التاكيد على حدود العلم الإيجابي أكثر منه توسيع وتمديد هذه الحدود. وبالنسبة إلى هؤلاء المفكرين، كانت الوظيفة الأساسية لهذا المصطلح هي تقديم تعبير غامض التحديد، وإن يكن سليماً من الناحية الحدسية، لقناعاتهم الراسخة بأن للتجربة الإنسانية أبعاداً تنظيمية مهمة تغفل عنها النظرية الفيزيائية (كما تغفل عنها النظريات النفسية والاجتماعية التي تحذو حذو النظرية الفيزيائية). إن الصورة التي يقدمها شيرينغتون (Sherrington) عن «العقل العاري» ـ «كل ما يحسب له حساب في الحياة. الرغبة، الحماسة، الحقيقة، الحب، المعرفة، القيم» ـ الذي يمضي «في عالمنا المكاني بشبحية أكثر من الشبح»، هذه الصورة تقدم لنا تجسيداً لهذا الموقف؛ كما يقدم لنا تجسيداً للصورة المعاكسة ما نُقل عن

---

(1) M. Scheerer, «Cognitive Theory,» in: Gordon W. Allport [et al.], *Handbook of Social Psychology,* Edited by Gardner Lindzey, 2 vols. (Reading, MA: Addison-Wesley, 1954).

بافلوف (Pavlov) من أنه كان يفرض غرامة على أي من طلابه كان يتلفظ في مختبره بكلمات تُشتَّم منها رائحة العقلانية الذاتية[2].

وفي الواقع، مع بعض الاستثناءات، فإن مصطلح «العقل» لم تكن له وظيفة المفهوم العلمي على الإطلاق إلا على أنه صورة مجازية، حتى عندما كان يُحظّر استخدامه. وبدقة أكبر، كان عمله التعبير عن - وأحياناً استغلال - شعور بالخوف أكثر منه تعريفاً لعملية، وهذا الخوف هو الخوف من الذاتية من جهة ومن الآلية من جهة أخرى. ويقدم لنا كلارك هال (Clark Hull) التحذير الجدي الآتي: إن أكثر المفكرين حذراً وتجربة قد يجد نفسه ضحية لإغراءات هذا المفهوم: «وهو ينصح باتخاذ إجراء وقائي يقضي بالنظر إلى السلوك، أي سلوك، وكأنه ناتج عن كلب أو جرذ أمهق، أو حتى عن روبوت، وهذا هو الأسلم[3]. وفي الجانب المقابل نجد غوردون ألبورت (Gordon Allport) يرى في هذه المقاربة خطراً بامتهان الكرامة الإنسانية، محتجاً بأن «النماذج التي نتبعها تفتقد التوجه بعيد المدى الذي هو أساس النظرة الأخلاقية. . . إن الإدمان على النظر إلى الآلات أو الجرذان أو الأطفال حديثي الولادة يؤدي بنا إلى إيلاء أهمية زائدة عن الحد لتلك الملامح للسلوك البشري التي هي هامشية أو إشارية الاتجاه أو وراثية [بينما] نقلل من أهمية

---

(2) C. Sherrington, *Man on His Nature*, Doubleday Anchor Books; A15, 2nd ed. (New York: Doubleday, 1953), p. 161, and L. S. Kubie, «Psychiatric and Psychoanalytic Considerations of the Problem of Consciousness,» Paper Presented at: *Brain Mechanisms and Consciousness; a Symposium*, Consulting Editors, Edgar D. Adrian [et al.] (Oxford: Blackwell Scientific Publications, 1954), pp. 444-467.

(3) Clark L. Hull, *Principles of Behavior: An Introduction to Behavior Theory*, Century Psychology Series (New York: D. Appleton-Century Company, Incorporated, 1943).

تلك الملامح التي تتسم بالمركزية، والاتجاه المستقبلي، أو الرمزية»[4]. وفي مواجهة هذه التوصيفات المتناقضة للطيف الذي يغشى دراسة الإنسان، فليس من الغرابة أن نجد مجموعة حديثة من علماء النفس ممزقين بين رغبتهم في تقديم تحليل مقنع للجوانب الاتجاهية للسلوك الإنساني وبين الإيفاء بمتطلبات الموضوعية العلمية، وقد وجدوا أنفسهم مدفوعين بإغراء يائس للإشارة إلى أنفسهم باسم السلوكيون الذاتيون[5] (Subjective Behaviorists).

وعندما يتعلق الأمر بمفهوم العقل، فإن هذه الحالة تكون مشؤومة وغير مناسبة، ذلك أنها تحول فكرة بالغة النفع، والتي لا معادل دقيقاً لها ما عدا المصطلح القديم النفس (Psyche)، تحولها إلى شعار قديم بالٍ. وهي أكثر بؤساً لأن المخاوف التي طالما أقعدت المصطلح هي مخاوف بمعظمها من دون أي أساس، وهي بمثابة الأصداء المتلاشية لتلك الحرب الأهلية المزيفة التي استعرت بين المادية والثنائية والتي أذكتها الثورة التي أطلقها نيوتن. إن الآلية، كما قال رايل، ما هي إلا فزاعة، ذلك أن الخوف منها يرتكز إلى الافتراض القائل بأن من التناقض القول بأن الحدث ذاته تحكمه في الوقت نفسه قوانين آلية ومبادىء أخلاقية، وذلك يشبه القول بأن لاعب الغولف لا يمكنه أن يخضع في لعبه لقوانين مسار المقذوفات ويخضع لقوانين لعبة الغولف، وأن يلعب بأناقة وذوق في الوقت نفسه[6]. إلا أن الذاتية فزَّاعة أيضاً، ذلك أن الخوف منها يرتكز على

(4) G. W. Allport, «Scientific Models and Human Morals,» *Psychological Review*, vol. 54 (1947), pp. 182-192.

(5) G. A. Miller, E. H. Galanter and K. H. Pribram, *Plans and the Structure of Behavior* (New York: Holt, 1960).

(6) Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, Senior Series (New York; London: Hutchinson's University Library, 1949).

الافتراض الغريب كذلك والقائل بأنني ما دمت لا أستطيع معرفة ما حلمت به الليلة البارحة، أو ما كنت تفكر فيه حين كنت تستذكر سلسلة من الكلمات التي لا معنى لها، أو ما كنت تشعر به حيال عقيدة تخليد الأطفال في العقاب الأبدي، إلا إذا أخبرتني أنت بهذه الأمور، فإن أي تنظير أو تخمين آتي به حيال الدور الذي تؤديه تلك الحقائق العقلية في سلوكك، يجب أن يرتكز إلى مقارنة «تجسيدية» زائفة أجريها بين تلك الحقائق وبين ما أعرفه، أو أظن أنني أعرفه، عن دور لها في سلوكي أنا. إن الملاحظة اللاذعة التي أطلقها لاشلي (Lashley) عندما قال إن «فلاسفة الماورائيات وعلماء اللاهوت قد ظلوا ينسجون الحكايات الخرافية لسنوات طويلة حول [العقل] إلى درجة أنهم بدأو يصدقون أوهام بعضهم بعضاً»، هذه الملاحظة لا تنقصها الدقة إلا في أنها تتجاهل أن الكثير من العلماء السلوكيين قد انخرطوا في ذلك النوع ذاته من الأفلاطونية الفصامية الجماعية[7].

إن إحدى الطرق الأكثر تكرُراً في المقترحات لإعادة تأهيل مفهوم «العقل» بوصفه مفهوماً علمياً نافعاً، هي في تحويله إلى الصيغة اللغوية للفعل (Verb) أو اسم الفاعل أو اسم المفعول (Participle): «العقل هو التعقل، هو ردة فعل الكائن الحي بمجمله بصفته وحدة متماسكة. . . [وهذه النظرة] تطلقنا من إسار العبودية اللفظية للميتافيزيقا العقيمة التي تشل حركتنا، وتتركنا أحراراً نزرع ونجني في حقلنا المثمر»[8]. إلا أن هذا العلاج يوقعنا في إشكال

(7) K. S. Lashley, «Cerebral Organization and Behavior,» in: H. Solomon [et al.], eds., *The Brain and Human Behavior* (Baltimore, MD: Williams and Wilkins, 1958).

(8) Leslie A. White, *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization* (New York: Farrar, Straus, 1949).

القصة التي تعلمناها على مقاعد الدراسة والتي تقرر أن «الاسم هو كلمة تدل على شخص أو مكان أو شيء»، وهذا لم يكن صحيحاً منذ البداية. إن استعمال الأسماء للتعبير عن النزوع ـ بمعنى الكلمات الدالة على القدرات والميول بدلاً من الذوات الكيانية أو الأنشطة ـ لهو بالفعل ممارسة معتادة، بل ولا غنى عنها في اللغة الإنجليزية، سواء الطبيعية منها والعلمية[9]، فإذا ما كان لمفهوم «العقل» أن يختفي، فستختفي معه مفهومات «الإيمان» و«الأمل» و«الإحسان»، كما ستذهب أيضاً مفهومات «السبب» و«القوة» و«الجاذبية» و«الدافع» و«الدور» و«الثقافة». قد لا يكون هناك بأس في تحويل «العقل» إلى صيغة الفعل، والقول إن العقل هو التعقل (Mind is Minding) كما قد يكون من المقبول القول العلم هو الاشتغال بالعلم[10] (Science is Sciencing). إلا أنه من غير المقبول ولا اللائق أن نفعل هذا الشيء باسم مثل الأنا الأعلى (Superego) فنقول مثلاً «إن الأنا الأعلى هو فعل الأنا الأعلى» (Superego is Superegoing). والأهم من ذلك هو أنه بالرغم من أنه يصح القول بأن غمامة الإبهام التي تحيط بمفهوم العقل ناشئة جزئياً من المقارنة الزائفة بمفهوم العقل مع الأسماء الدالة على الأشخاص والأمكنة والأشياء، فإنها تعود في الأساس إلى أصول أعمق بكثير من الأسباب اللغوية. وبالتالي، فإن معاملة كلمة العقل على أنها «فعل» لغوي لن تقدم لنا الحماية المطلوبة ضد «الميتافيزيقا العقيمة التي تشل حركتنا» على الإطلاق. إن فلاسفة الذاتية (Subjectivists)، مثلهم في ذلك مثل فلاسفة النظرة الآلية (Mechanists)، يمتلكون في جعبتهم مخزوناً لا نهائياً من الموارد والحيل، حيث يمكن ببساطة إحلال فعالية باطنية (Occult Activity)

---

(9) Ryle, *The Concept of Mind.*

(10) White, Ibid.

محل كيان باطني (Occult Entity)، كما يحصل مثلاً في حالة «فحص الذات» (Introspecting).

ومن وجهة النظر العلمية، يستوي في انعدام النفع والفاعلية مساواة العقل بالسلوك ووصفه بأنه «ردة فعل الكائن الحي بمجمله»، وتعريفه بوصفه كياناً «أكثر شبحية من الشبح». إن الفكرة القائلة بأنه يمكن الدفاع عن تحويل الواقع إلى واقع آخر بسهولة أكبر من تحويل الواقع إلى لاواقع، هي فكرة مغلوطة: فالأرنب يختفي تماماً، وبشكل متساوٍ، عندما نحوله إلى حصان كما عندما نحوله إلى قنطور (حيوان خرافي نصفه الأعلى إنسان ونصفه الأسفل حصان). إن «العقل» هو مصطلح يدل على مجموعة من المهارات والميول والقدرات والنزعات والعادات؛ وفي عبارة ديوي، يشير المصطلح إلى «خلفية فاعلة ومتحفزة تكمن في حالة انتظار وتستخدم أي شيء قد يأتي قِبلَها»[11]. وبهذه الصفة، فهو ليس عملاً ولا شيئاً، بل هو جهاز منظَّم من الميول يتبدى في بعض الأفعال وفي بعض الأشياء. وكما يشير رايل، فإنه عندما يتعثر شخص أخرق بالصدفة، فلن نعتبر من المناسب نسبة أفعاله إلى إعماله لعقله، ولكن عندما يفتعل المهرِّج التعثُّر، نجد من المناسب قول ما يأتي:

إن مهارة المهرج قد تظهر في التعثر والسقوط، فهو يتعثر ويسقط ارضاً كما يفعل الشخص الأخرق تماماً، إلا انه يفعل ذلك قصداً وبعد كثير من التدريب، وهو يقوم بحركته عند اللحظة الذهبية المناسبة وحيث يستطيع الأطفال أن يروه وعلى نحو لا يؤذي نفسه فيه. ويصفّق الجمهور لمهارته في تمثيل الخَرَق، ولكنهم لا يصفقون

(11) John Dewey, *Art as Experience* (New York: Minton, Balch and Company, 1934).

للأداء الإضافي المخفي الذي يحدث «في داخل رأسه»، فهم يبدون إعجابهم بأدائه الظاهر، ولكنهم لا يعجبون به لكونه نتيجةً لأسباب داخلية وإنما لكونه ممارسة لمهارة ظاهرة. والمهارة ليست فعلاً. ولذلك، فهي ليست بالفعل الذي يخضع للمشاهدة. وأن نرى أن الأداء هو ممارسة لمهارة يعني فعلياً أن نقوِّمه في ضوء عامل لا يمكن فصله عن الكل وتسجيله على حِدة بآلة التصوير. إلا أن السبب في أننا لا نستطيع تسجيل المهارة بآلة التصوير منفصلةً عن الأداء لا يكمن في أن المهارة حدثٌ غريب أو شبحي، بل في أنها ليست بحدث أصلاً على الإطلاق. إنها نزعة أو هي مركَّبٌ من النزعات، والنزعة ليست من النوع الذي تنطبق عليه منطقياً إمكانية الرؤية أو عدمها أو إمكانية التسجيل أو عدمه. وكما إن عادة التكلم بصوت عالٍ لا توصف بذاتها بالجَهْر أو السكون، حيث إنها لا تنطبق عليها نعوت الجهر أو السكون، أو كما إن قابلية الإصابة بالصداع، ولنفس السبب، لا توصف بالقابلية للتحمل أو عدم التحمل، فإن المهارات والأذواق والميول التي تُمارَس في عمليات علنية أو داخلية لا توصف بذواتها بأنها علنية أو داخلية، مشاهَدة أو غير مشاهَدة[12].

ويمكن لنا أن نطبق محاججة مشابهة لذلك بالنسبة إلى الأشياء؛ فنحن مثلاً لا نتكلم، إلا مجازاً، من أسطورة الخنزير المحروق الذي جاء به الصيني بعد أن أحرق بيته عرضاً، ونقول عنه إنه «مطبوخ»، مع انه أكله، وهذا لأن ذلك لم يكن نتيجة ممارسة قدرة عقلية ندعوها «معرفة الطبخ». إلا أننا نستعمل نعت «مطبوخ» لنصف الخنزير الثاني الذي جاء به الصيني بعد أن حصل على العلم بإحراق

(12) Ryle, *The Concept of Mind*, p. 33.
مقتبس بإذن من: Barnes and Noble Books and Hutchinson Publishing Group Ltd.

بيته قصداً، لأن ذلك جاء نتيجةً لتلك القدرة العقلية، ولو بشكل فج. إن هذه الأحكام، بكونها إمبريقية تجريبية، قد تكون على خطأ؛ فقد يكون الرجل الذي نشاهده يتعثر ويقع قد يكون تعثر ووقع فعلاً بينما كنا نظنه يهرِّج ويمزح، أو قد يكون الخنزير مطبوخاً فعلاً بينما كنا نظنه محروقاً فقط. إلا أن بيت القصيد هنا هو أننا عندما ننسب العقل إلى جسم ما، فنحن لا نكون في معرض الكلام عن أفعال الجسم ولا عما ينتج عنه بهذه الصفة، بل عن قدرته وقابليته، وعن نزعته لأداء أنواع معينة من الأفعال وإنتاج أنواع معينة من الإنتاجات، وهي قدرة وقابلية نستنتجها بالطبع من حقيقة أنه أحياناً يؤدي مثل تلك الأفعال وينتج مثل تلك الإنتاجات. وليس هناك شيء خارق في ذلك؛ فهو يشير فقط إلى أن اللغة التي تفتقد التعابير النزوعية قد تجعل التوصيف والتحليل العمليين للسلوك الإنساني في موقع الصعوبة البالغة، وتؤدي إلى وهن شديد في تطوره المفهومي، وهذا ما تفعله مثلاً لغة مثل الآرابيش(*) (Arapesh)، حيث نعدُّ بالشكل الآتي: واحد، اثنان، اثنان وواحد، كلبان، . . . (بمعنى «أربعة»)، واحد كلب وواحد، واحد كلب واثنان، واحد كلب واثنان وواحد، كلبان، . . . وهكذا دواليك»، مما يُعَقِد تطور الفكر الرياضي بجعل العد عملية إشكالية متعبة بحيث إن القوم يبذلون جهداً بالغاً في العد بعد الرقم كلبان وكلبان وكلبان (بمعنى «أربعة وعشرون») فيشيرون إلى أي عدد أو كمية كبيرة بلفظة «كثير»[13].

(*) لغة تستعملها قبيلة صغيرة في غينيا الجديدة.

(13) M. Mead, «Comment,» Paper Presented at: *Discussions on Child Development; a Consideration of the Biological, Psychological, and Cultural Approaches to the Understanding of Human Development and Behavior* (Conference), Edited by J. M. Tanner and Bärbel Inhelder (New York: International Universities Press, [1971]), vol. 1, pp. 480-503.

ثم إنه يمكن لنا من ضمن هذا الإطار المفهومي العام أن ندرس بالتزامن المحدِّدات البيولوجية والنفسية والاجتماعية والثقافية لحياة الإنسان العقلية دون تقديم فرضيات اختزالية مطلقاً. ذلك أن القدرة على فعل شيء أو القابلية لفعل شيء، بما أنها ليست شيئاً متكوناً أو أداءً محدداً، فهي ببساطة غير معرَّضة للاختزال، ففي حالة مهرِّج رايل، بإمكاني القول، ويكون القول غير صحيح من دون شك، إن سقوطه لا يمكن اختزاله إلى سلسلة من ردات الفعل المشروطة، ولكن لا يمكنني القول إن مهارته كانت قابلة للاختزال هكذا، وذلك لأن ما أعنيه بمهارته ليس إلا أن بإمكانه السقوط. وبالنسبة إلى جملة «يستطيع المهرِّج أن يسقط»، يمكننا، ولو كان ذلك تبسيطاً، يمكننا أن نكتب «(هذا الجسد) يستطيع (أن ينتج سلسلة ردات الفعل الموصوفة)»، إلا أننا لا نستطيع أن نخرج الفعل «يستطيع» (Can) من الجملة إلا باستبداله بعبارة «قادر على» (is Able to) أو «لديه القدرة على»، . . . إلخ، وليس هذا باختزال، ولكنه مجرد تحول لا يقدم ولا يؤخر من صيغة فعلية إلى صيغة نعتية أو اسمية. وكل ما يستطيع المرء أن يفعل في تحليل المهارات هو إظهار الطريقة التي تعتمد (أو لا تعتمد) فيها المهارات على عوامل مختلفة مثل تعقيد الجهاز العصبي، أو إظهار الرغبات المكبوتة، أو وجود مؤسسات اجتماعية مثل السيرك، أو وجود تقليد ثقافي يقضي بتقليد الخُرَق بهدف السخرية. وبمجرد إدخال المُسندات (Perdicates) في التوصيف العلمي لا يعود من الممكن إزالتها بالتحولات في «مستوى» التوصيف المستخدَم. وباعترافنا بهذه الحقيقة، يمكن لنا أن ننحي جانباً سلسلة كاملة من الإشكالات المزعومة، والقضايا الزائفة، والمخاوف الموهومة.

إن تجنب التناقضات المصطنعة لن يكون مفيداً في أي حقل من

حقول البحث كما هو مفيد في حقل دراسة التطور العقلي. إن البحث عن أصول العقلية الإنسانية برمته قد سقط في حالة من الخزي، أو على الأقل من الإهمال لكونه كان مثقلاً في الماضي بكل أنواع المغالطات الأنثروبولوجية التقليدية ـ التعصب العِرْقي، الاهتمام الزائد بفرادة الإنسان، إعادة تركيب التاريخ من الخيال، مفهوم فوق عضوي للثقافة، مراحل مستنتجة مسبقاً للتغير التطوري. إلا أن الأسئلة المشروعة ـ والسؤال عن كيفية اكتساب الإنسان لعقله هو سؤال مشروع ـ لا يمكن نقضها بإجابات موهومة. وفي ما يتعلق بعلم الأنثروبولوجيا على الأقل فإن واحداً من أهم منافع الجواب النزوعي للسؤال عن ماهية العقل هو أنه يتيح لنا أن نعيد فتح تلك القضية الكلاسيكية من دون إحياء الجدالات الكلاسيكية التي كانت تصاحبها.

II

خلال نصف القرن الماضي، سادت نظرتان حول تطور العقل الإنساني، ولم تكن أي منهما ملائمة. أما الأولى فهي مقولة أن عمليات الفكر الإنساني من النوع الذي كان يطلق عليه فرويد صفة «الأولي» ـ الاستبدال، العكس، التكثيف، وما إلى ذلك ـ هي سابقة في الظهور على تلك التي كان يطلق عليها «الثانوي» ـ موجهة، مرتَّبة ترتيباً منطقياً، تفكُّر، وما إلى ذلك(14). وفي أُطُر علم الأنثروبولوجيا، قامت هذه المقولة على الافتراض بإمكانية تحديد أنماط التراث

(14) S. Freud, «The Interpretation of Dreams,» in: *The Basic Writings of Sigmund Freud*, Translated and Edited, with an Introduction, by A. A. Brill, Modern Library of the World's Best Books (New York: Modern Library, 1938), pp. 179-548, and S. Freud, «Formulations Regarding Two Principles in Mental Functioning,» in: *Collected Papers of Sigmund Freud* (London: Hogarth, 1946), vol. 4, pp. 13-27.

ونماذج التفكير[15]. وبناءً على هذا الافتراض، فإن هناك جماعات من الناس من الذين يفتقدون الموارد الثقافية التي يقدمها العلم الحديث والتي كانت، على الأقل في بعض الظروف، تُستخدم بفعالية في التفكُّر التوجيهي في الغرب، هذه الجماعات تُعتبر بحكم الواقع فاقدة للقدرة على التفكير الذهني التي تخدمها هذه الموارد؛ وكأن محدودية الآرابيش لتركيبات «واحد» و«اثنان» و«كلب» هي النتيجة وليست السبب لافتقادهم القدرة الرياضية، فإذا أضفنا إلى هذه الحُجَّة التعميم الإمبريقي الخاطىء بأن القبليين يستخدمون ما تيسر لديهم من الموارد التراثية الهزيلة للتفكير بوتيرة أقل وبمثابرة أقل وبتحرُّز أقل مما تفعله الشعوب الغربية، فلن يعود ينقصنا سوى الغلطة الأخيرة برؤية الشعوب القبلية مجرد أشكال بدائية من الإنسانية، «أحافير على قيد الحياة»، لكي نصل إلى المقولة التي تقضي بأن عملية التفكير الأولي تسبق التفكير الثانوي ظهوراً من حيث أصل التطور[16].

(15) Lucien Lévy-Bruhl, *Primitive Mentality*, Authorized Translation by Lilian A. Clare (London: George Allen and Unwin Ltd.; New York: Macmillan Company, 1923).

(16) إضافةً إلى ذلك، فإن هذا الاقتراح يلقي الدغم، كما أشار هالويل (Hallowell)، انظر: A. Irving Halloweel, *Culture and Experience*, Publications of the Philadelphia Anthropological Society; v. 4 (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1955).

بالتطبيق غير الانتقادي وغير المميِّز لقانون هايكل (Haeckel) الذي أصبح الآن مرفوضاً «قانون الإجمال (Law of Recapitulation)»، حيث جرى استخدام خطوط فكرية، افتُرض أنها متوازية، لدى الأطفال والعصابيين والبدائيين دليلاً على الأسبقية التطورية لحالة التوحُّد (Autism). وللاطلاع على مقترحات بأن العمليات الأولية ليست سابقة تكوينياً على العمليات الثانوية، انظر: H. Hartmann, «Ego Psychology and the Problem of Adaptation,» in: *Organization and Pathology of Thought; Selected Sources*, trans. and ed. by David Rappaport, Austen Riggs Foundation Monograph; no. 1 (New York: =

وجاءت النظرة الثانية إلى التطور العقلي عند الإنسان ردةَ فعل على هذا النسيج من الأخطاء، وتقول هذه النظرة ليس فقط بأن وجود العقل الإنساني بشكله الحديث أساساً شرطٌ لازمٌ لاكتساب الثقافة، بل إن نمو الثقافة نفسها لم يكن له أي مغزى بالنسبة إلى التطور العقلي:

لقد تخلى الطائر عن زوجين من الأقدام المستعملة في المشي لكي يكتسب أجنحة، فقد أضاف قدرة جديدة بتحويل جزء من قدرة قديمة. أما الطائرة، فعلى العكس من ذلك، فقد أعطت البشر قدرة جديدة من دون أن تنقص أوتقلل من فاعلية أيٍّ من القدرات التي كانت لهم سابقاً، فلم تؤد إلى أي تغييرات ظاهرة في الجسم ولا أي تعديلات في القدرة العقلية(17).

إلا أن هذه المحاجَّة بدورها تستتبع منطقياً نتيجتين اثنتين. أما أولاهما، وهي عقيدة الوحدة النفسية لدى بني البشر، فقد لقيت تأكيداً متزايداً مع التقدم الحاصل في البحث الأنثروبولوجي. وأما الأخرى، وهي نظرية «النقطة الحاسمة» لظهور الثقافة، فقد ازدادت وهناً على وهن. أما عقيدة الوحدة النفسية للبشرية، وهي بحدود إدراكي، ليست محل مساءلة اليوم من أي عالم أنثروبولوجي محترم، فهي ليست إلا النقيض المباشر للنظرة القائلة بالعقلية البدائية؛ فهي تؤكد بأنه ليس هناك فروق أساسية في الطبيعة الأساسية للعملية الفكرية بين الأعراق الإنسانية المختلفة الموجودة اليوم على سطح

Columbia University Press, 1951), pp. 362-396, and H. Hartmann, E. Kris, and R. Lowenstein, «Comments on the Formation of Psychic Structure,» *Psychoanalytic Study of the Child*, vol. 2 (1946), pp. 11-38.

(17) A. L. Kroeber, *Anthropology: Race, Language, Culture, Psychology, Pre-history* (New York: Harcourt, Brace, 1948).

الأرض. ولئن كان وجود نمط حديث للعقل يُنظر إليه على أنه شرط سابق لاكتساب الذات، فإن الامتلاك الشامل للثقافة لدى كل الجماعات البشرية المعاصرة، من شأنه بالطبع أن يجعل من عقيدة الوحدة النفسية مجرد تكرار لفظي لا أهمية له؛ إلا أنه سواء كانت حشواً أو تكراراً لفظياً بحق أم لا، فهي اقتراح يجد تأكيداً عارماً لصحته الإمبريقية عن طريق الأدلة العِرْقية والنفسية[18].

وأما بالنسبة إلى نظرية النقطة الحاسمة لظهور الثقافة، فهي تفترض أن تطور القدرة على اكتساب الثقافة كانت حدثاً مفاجئاً شامل الفاعلية في تطور الحيوانات المتقدمة[19]، فعند لحظة معينة في التاريخ الحديث الذي لا يمكن استعادته لمسيرة الأنسنة، حدث تغيُّر عضوي يُنذر بمسيرة تطورية معينة، مع أن هذا التغيُّر ربما كان صغيراً جداً بالمعايير الجينية أو التشريحية ـ ونفترض أنه حصل في بنية قشرة الدماغ ـ وبحسب هذا التغيُّر نشأ حيوان لم يكن أبواه متمتعين بالنزعة «للتواصل وللتعلُّم والتعليم، وللتعميم انطلاقاً من السلسلة اللامتناهية من الأحاسيس والمواقف المتقطعة المنفصلة»، إلا أن هذا الحيوان امتلك هذه النزعة، «وهكذا ابتدأ بامتلاك القدرة على العمل كمتلقٍّ ومرسل وعلى البدء بالتراكم المعرفي الذي نسميه الثقافة»[20]. وهكذا وُلدت الثقافة داخله، ومنذ اللحظة التي وُلدت فيها الثقافة، اتخذت لها طريقاً خاصة تنمو فيها باستقلالية تامة عن التطور العضوي اللاحق للإنسان. إن كامل عملية خلق قدرة الإنسان الحديث على إنتاج الثقافة واستخدامها، وهي أهم مميزاته العقلية، تُصوَّر مفهومياً على

---

(18) المصدر نفسه، ص 573، و C. Kluckhohn, «Universal Categories of Culture,» in: *Anthropology Today: An Encyclopedic Inventory*, pp. 507-523.

(19) Kroeber, *Anthropology: Race, Language, Culture, Psychology, Pre-history*, pp. 71-72.

(20) المصدر نفسه.

أنها تغيُّر كميّ هامشي طفيف أفضى إلى اختلاف نوعي جذري، وهذا يشبه ما يحصل عندما تنخفض درجة حرارة الماء درجةً درجةً من دون أن يفقد سيولته ثم فجأة يتجمد عند الدرجة صفر س، أو ما يحصل لطائرة تدرج على المدرج حتى تكتسب من السرعة ما يكفي لتنطلق في الهواء[21].

إلا أننا هنا لا نتحدث عن الماء أو عن الطائرات، والسؤال الذي يُطْرح هو هل يمكننا أن نرسم حداً فاصلاً بين الإنسان الداخل في الثقافة وبين اللا ـ إنسان غير الداخل في الثقافة كما يمكننا أن نستنتج من هذه النظرة، أو، وإذا كان علينا أن نجري بعض المقارنات، أليس من المناسب أكثر التحدث عن خط تاريخي صاعد، كالخط التدريجي المتصل الصاعد لتطور إنجلترا من العصور الوسطى إلى العصر الحديث. وضمن الفرع الفيزيائي لعلم الأنثروبولوجيا، فقد تنامى الشك في القدرة على وصف ظهور الإنسان «وكأنه رُقِّي فجأة من رتبة عقيد إلى رتبة عميد أول، وكان له تاريخ رتبة»، وقد تنامى هذا الشك بسرعة متزايدة بعد اكتشاف أحافير تعود لعصر إنسان الأسترالوبيثيكوس، أولاً في جنوب أفريقيا ثم في أماكن أخرى متباعدة، مما أدى بشكل متزايد إلى وضعها داخل خط تطور أنسنة الإنسان[22]. إن هذه الأحافير، وهي التي تعود إلى العصر البيلوسي الأعلى (Upper Pilocene) والعصر البلايستوسي الأدنى (Lower Pleistocene)، أي إلى ثلاثة أو أربعة ملايين سنة مضت، تظهر لنا صورة فسيفسائية لافتة للمميزات المورفولوجية البدائية كما

---

(21) المصدر نفسه، و White, *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization*, p. 33.

(22) W. W. Howells, «Concluding Remarks of the Chairman,» *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology*, vol. 15 (1950), pp. 79-86.

المتقدمة، والأبرز بين هذه الملامح هي وجود تشكيل للحوض والساق يماثل بشكل لافت للنظر التشكيل الموجود لدى الإنسان الحديث وسَعَة جُمْجُمية هي بالكاد أكبر من تلك الموجودة عند القرود الموجودة على قيد الحياة[23]. وكان الاتجاه في البداية هو النظر إلى الرابط بين نظام الحركة على ساقين «الشبيه بالإنسان» من جهة والدماغ «الشبيه بالقرد» من جهة أخرى على أنه مؤشر إلى أن أفراد الأسترالوبيثيكوس كانوا يمثلون خط تطور شاذ ومنكود مستقل عن أي من أشباه البشر (Hominids) من جهة وأشباه القرود (Pongids) من جهة أخرى. وبينما كان هذا هو الرأي السائد سابقاً، فإن الاجماع اليوم يتابع استنتاج هالويل القائل بأن «أشباه البشر» الأوائل كانوا نماذج من الصنف البشري ذوي أدمغة صغيرة، وكانوا قد اكتسبوا حركة المشي على ساقين منذ وقت قصير، وأن ما نقصده عندما نقول كلمة «إنسان» هو ذلك الكائن الذي يمثل أشكالاً متأخرة من هذا الكائن مع تكيُّفات ثانوية نَحتْ نَحْوَ دماغ أكبر وهيكل عظمي معدَّل وإن كان من الشكل نفسه[24]. والآن، فإن هذه الأشكال شبه

(23) حول الاكتشافات الأصلية لأفراد الأسترالوبيثيكوس، انظر: Raymond A. Dart and Dennis Craig, *Adventures with the Missing Link* (New York: Harper, 1959).

حول مراجعة حديثة، انظر: P. V. Tobias, «The Taxonomy and Phylogeny of the Australopithecines,» Paper Presented at: *Taxonomy and Phylogeny of Old World Primates with References to the Origin of Man; Proceedings of a Round Table Held in Turin, Italy on 3rd-6th June 1967 at the Institute of Anthropology and Centre of Primatology, University of Turin (Italy)*, Organized by Brunetto Chiarelli (Turin: Casa editrice libraria Rosenberg and Sellier, 1968), pp. 277-315.

(24) نستعمل عبارة الصنف (Hominoid) للإشارة إلى العائلة الكبرى من الحيوانات، منها ما هو حي ومنها ما هو منقرض، التي ينتمي إليها الإنسان والقرود العليا على حد سواء (الغوريلا، الأورانغ، الشمبانزي، وقرد الجِبُّون، ونستعمل عبارة أشباه البشر (Hominid) =

البشرية ذات القامة المنتصبة نوعاً ما وذات الأدمغة الصغيرة، وبعدما تحررت من الاعتماد على أيديها في التنقل، بدأت تصنع الأدوات وربما تصطاد بعض الحيوانات الصغيرة. ولكن يبقى من غير المحتمل أن تكون هذه الأفراد قد طوَّرت تراثاً يُقارَن مثلاً بتراث سكان أستراليا الأصليين أو أن يكون في حوزتهم لغة بالمعنى الحديث للكلمة مع أدمغة لا تتجاوز سعتها 500 سم مكعب[25]. ويبدو أن إنسان الأسترالوبيثيكوس يقدم لنا نموذجاً لـ «الإنسان» غريباً من نوعه، إنسان كان قادراً على اكتساب بعض عناصر التراث ـ صنع الأدوات البسيطة، «الصيد» المتقطع، وربما نوع من أنواع التواصل أكثر تقدماً من نظام التواصل عند القرود، وإن كان أقل تقدماً من الكلام الحقيقي ـ إلا أن هناك عوامل ثقافية أخرى لم يكتسبها، وهذا ما يلقي ظلالاً كثيفة من الريب على نظرية «النقطة الحاسمة»[26]. وفي

= للإشارة إلى عائلة الحيوانات، منها ما هو حي ومنها ما هو منقرض، والتي ينتمي إليها الإنسان ولكن ليس القرود. ولمزيد من المعلومات عن النظرة القائلة «بالانحراف» انظر: Earnest Albert Hooton, *Up from the Ape*, rev. ed. (New York: Macmillan Company, 1949).

وأعتقد أن علينا الآن تعديل مقولة إن أفراد الأسترالوبيثيكوس كانوا الأوائل بين أشباه البشر (Hominids).

(25) للحصول على مراجعة عامة، انظر: A. I. Hallowell, «Self, Society and Culture in Phylogenetic Perspective,» in: Sol Tax, ed., *Evolution after Darwin*, 3 vols. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1960), vol. 2: *The Evolution of Man*, pp. 309-372.

وفي خلال العقد الماضي، تقدمت هذه المناقشة بسرعة ودقة متزايدة. وللحصول على سلسلة من المراجع، انظر المقالة الإحصائية: R. L. Holloway and Elizabeth Szinyei-Merse, «Human Biology: a Catholic Review,» in: B. J. Siegel, ed., *Biennial Review of Anthropology* (Stanford, CA: Annual Reviews Inc., 1972), pp. 83-166.

(26) لمناقشة عامة لنظرية «النقطة الحاسمة» في ضوء الأبحاث الأنثروبولوجية الحديثة، انظر: C. Geertz, «The Transition to Humanity,» in: Sol Tax, ed., *Horizons of Anthropology* (Chicago, IL: Aldine Pub. Co., 1964), pp. 37-48.

الواقع، وبما أن حجم دماغ إنسان الهوموسابينز (Homo Sapiens) يبلغ ثلاثة اضعاف حجم دماغ إنسان الأسترالوبيثيكوس، فإن الجزء الأكبر من التوسع القِشْري لدى الإنسان قد تلا «بدء» الثقافة، ولم يكن قد سبقه، وهذا ظرف يستحيل تفسيره نوعاً ما إذا ما اعتبرنا أن القدرة على خلق الثقافة كانت نتاج عامل وحيد هو تغيُّر طفيف كمّاً ولكنه عظيم نوعاً، يشبه ما يحصل عند تجمد المياه[27]. ولذلك فقد أصبح من المضلِّل الآن استخدام تعيين صورة الرتبة لظهور الإنسان، وليس هذا فحسب، ولكن من المشكوك فيه أيضاً بدرجة متساوية أنه يمكننا التكلم بعد الآن عن «ظهور الثقافة»، كما إن الثقافة، شأنها شأن «الإنسان»، قد قَفَزَت فجأة إلى صورة الوجود[28].

بما أن التناقض المنطقي يدل إلى وجود خطأ سابق، فإن واقع أن أحد لازماتها المنطقية يبدو صحيحاً بينما يبدو الآخر غير صحيح، يشير هذا الواقع إلى أن الأطروحة القائلة بأن التطور العقلي والتراكم الثقافي هما عمليتان مستقلتان تماماً، حيث تكون الأولى قد تمت أساساً قبل بدء الثانية، هذه الأطروحة بنفسها غير صحيحة. وإذا كانت الحالة كذلك، يصبح من الضروري إيجاد طريقة ما يمكن لنا

(27) S. L. Washburn, «Speculations on the Interrelations of Tools and Biological Evolution,» Paper Presented at: *The Evolution of Man's Capacity for Culture*, Six Essays by J. N. Spuhler [et al.] and a Summary by Leslie A. White; Arranged by J. N. Spuhler (Detroi, MI: Wayne State University Press, 1959), pp. 21-31.

(28) A. I. Hallowell, «Culture, Personality and Society,» in: *Anthropology Today: An Encyclopedic Inventory*, pp. 597-620, and A. I. Hallowell, «Behavioral Evolution and the Emergence of the Self,» in: B. J. Meggers, ed., *Evolution and Anthropology: A Centennial Appraisal* (Washington, DC: Anthropological Society of Washington, 1959), pp. 36-60.

بواسطتها أن نخلص أنفسنا من هكذا أطروحة دون أن نضع موضع الخطر في الوقت نفسه عقيدة الوحدة النفسية، التي من دون وجودها «يتعين علينا أن نضع معظم علوم التاريخ والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع التي بين أيدينا في كومة النفايات وأن نبدأ من جديد بتفسير نفسدي (نفسي ـ جسدي، سيكوسوماتي) جيني وراثي للإنسان وتنويعاته»[29]. ونحتاج إلى أن نكون قادرين في الوقت نفسه على إنكار أي علاقة ذات مغزى بين الإنجاز الثقافي (الجماعي) والقدرة العقلية الفطرية في الحاضر، وعلى إثبات مثل هذه العلاقة في الماضي.

والوسيلة لإنجاز هذه المهمة الغريبة مزدوجة الرأس تكمن في شيء قد يظهر حيلة تقنية بسيطة، ولكنه في الواقع إعادة توجيه منهجية مهمة، اختيار سلم زمني ذي درجات أكثر دقة، يمكن بواسطته تمييز مراحل التغيُّر التطوري التي أنتجت إنسان الهومو (Homo Sapiens) من صفوف نماذج شبه بشرية تعود للعهد الإيوسيني[*] (Eocene). ومن الواضح أن النظرة إلى ظهور الاستعداد للثقافة، وما إذا كان هذا الاستعداد حدثاً مفاجئاً لحظياً أو أنه تطور بطيء مستمر، تعتمد ـ هذه النظرة ـ جزئياً على الأقل على حجم الوحدات الأساسية في السُلَّم الزمني المُسْتَخْدَم؛ فبالنسبة إلى علم الجيولوجيا، الذي يستعمل مقياس الدهور أو الحقب (التي قد تصل إلى مليارات السنين) فإن تطور الحيوانات المتقدمة قد يأخذ شكل اندفاعة نوعية غير متميزة، في الواقع، إن الحجة المستخدمة ضد

(29) Kroeber, *Anthropology: Race, Language, Culture, Psychology, Pre-history*, p. 573.

(*) الحقبة الثانية من العصر الجيولوجي الثالث، امتدت ما بين 54 مليون و38 مليون سنة خلت.

نظرية النقطة الحاسمة قد يمكن صياغتها بشكل أكثر دقة بالنظر إلى الاحتجاج بأنها مشتقة من اختيار سلم زمني غير مناسب، سلم ذي وحدات زمنية قاعدية كبيرة جداً لدرجة لا تسمح بتحليل دقيق للتاريخ التطوري، وهذا شبيه بما يحصل حين يقوم عالم بيولوجي أحمق عندما يدرس عملية نضج الإنسان بسلم زمني يعتمد العقود (عشرات السنوات) كوحدات قياس، فهو يرى البلوغ تحولاً مفاجئاً من الطفولة وبذلك تغيب عن نظره فترة المراهقة برمتها.

وإننا لنجد مثالاً جيداً لهذه المقاربة التي تستهتر بالاعتبارات الزمنية متضمَناً في المعطيات العلمية التي غالباً ما تستعمل لدعم النظرة إلى الثقافة الإنسانية القائلة بوجود «الاختلاف في النوع وليس الاختلاف في الدرجة؛» وهي النظرة التي تقارن الإنسان بأقرب أقربائه الموجودين على قيد الحياة اليوم، وهي القرود العليا، وبخاصة الشمبانزي. وتقول هذه الحجة بأن الإنسان بإمكانه التكلُم والترميز واكتساب الثقافة، بينما لا تستطيع ذلك قرود الشمبانزي (وكذلك سائر الحيوانات الأقل موهبة). وبهذا الاعتبار، يكون الإنسان متفرداً، وفي ما يختص بالعقلية «نحن نجد أنفسنا في مواجهة سلسلة من القفزات، وليس في مواجهة فترة مستمرة من التطور الصاعد»[30]. إلا أن هذه النظرة تتجاهل الواقع القائل بأنه على الرغم من أن القرود العليا هي أقرب أقرباء الإنسان، فإن تعبير «القُرْب» هو تعبير مطاط، وإذا ما استخدمنا سلماً زمنياً واقعياً من وجهة النظر التطورية، فإن هذه القرود ليست قريبة جداً للإنسان على الإطلاق، فالجد الأعلى الأخير المشترك بين الاثنين هو قرد يعود على الأقل

(30) L. A. White, «Four Stages in the Evolution of Minding,» in: Tax, ed., *Evolution after Darwin*, vol. 2: *The Evolution of Man*, pp. 239-253.

إلى العصر البيلوسيني الأعلى (وفي الحد الأقصى إلى العصر الأوليغوسيني الأعلى) وعملية التميُّز السُلالي مضت قدماً بسرعة متزايدة منذ ذلك الوقت. إن حقيقة أن الشمبانزي لا تستطيع الكلام هي حقيقة مثيرة ومهمة، ولكننا لا نستطيع أن نستخلص منها أن الكلام هو ظاهرة تفيد إما كل شيء أو لا شيء على الإطلاق، فهذا الاستنتاج سيكون بمثابة ضغط أو تقليص فترة زمنية تتراوح بين واحد وأربعين مليون سنة بلحظة زمنية واحدة وبذلك نفقد من رؤيتنا كامل الخط التطوري لأشباه البشر ما قبل السابينز، كما فقد عالم البيولوجيا الذي أشرنا إليه آنفاً من نظرته فترة المراهقة في تطور الإنسان الفرد. إن إجراء المقارنات بين أنواع الحيوانات الحية، إذا ما جرت مغالجته بحرص، هو وسيلة مشروعة؛ بل ضرورية ولا يمكن الاستغناء عنها، في استخلاص الاتجاهات التطورية العامة؛ ولكن، وكما يفعل طول الموجة الضوئية المتناهي في وضع حدود للتمييز الممكن في القياسات الفيزيائية، كذلك يفعل الواقع القائل بأن أقرب أقرباء الإنسان على قيد الحياة هم في أفضل الحالات أبناء عمومة بعيدو النسب (وليسوا أسلافاً له) في وضع حدود لدرجة الدقة في قياس التغير التطوري في الخط السُلالي لأشباه البشر، عندما يحصر المرء نفسه كليةً في التناقضات القائمة بين الأشكال الموجودة[31].

أما إذا، وعلى العكس من ذلك، نشرنا الخط السُلالي لأشباه البشر على امتداد سلم زمني أكثر ملاءمةً، ووجهنا انتباهنا إلى ما قد يكون حصل في الخط «الإنساني» منذ الانتشار الشعاعي في أشباه

---

(31) للاطلاع على دراسة عامة للأخطار الكامنة في الاستعمال غير المدقَّق للمقارنات بين الأشكال المتعاصرة بهدف توليد الفرضيات، انظر: G. Simpson, «Some Principles of Historical Biology Bearing on Human Organisms,» *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology*, vol. 15 (1950), pp. 55-66.

البشر، وعلى وجه الخصوص ما حصل منذ نشوء إنسان الأسترالوبيثيكوس قريباً من انتهاء العصر البيلوسي، فقد يكون من الممكن الوصول إلى تحليل أكثر دقة للنمو التطوري للعقل. والنقطة الأهم في هذا الخصوص هي أنه سيظهر لنا ليس فقط أن التراكم الثقافي كان جارياً بالفعل قبل وصول التطور العضوي إلى نهاياته، بل كذلك أنه من المحتمل أن هذا التراكم قد أدى دوراً نشيطاً في تشكيل المراحل النهائية لهذا التطور. وبالرغم من أنه قد يصح ظاهراً أن اختراع الطائرة لم يؤدِّ إلى أي تغير ظاهر في جسم الإنسان، ولا إلى أي تعديلات في قدرته العقلية، فإن هذا لا ينطبق بالضرورة على اختراع الحجر القاطع البدائي (الذي كان يستعمله الإنسان البدائي في تقطيع لحم الفرائس)، ففي أعقاب هذا الاختراع، على ما يبدو، جاءت ليس فقط القامة الأكثر انتصاباً لدى الإنسان، والأسنان الأصغر حجماً، وتطور اليد باستعمال إصبع الإبهام، بل أيضاً توسع الدماغ لدى الإنسان ليبلغ حجمه الحالي[32]. ولأن تصنيع الأدوات يقدم حافزاً للمهارة اليدوية وللتدبُّر وبعد النظر، فإن وجوده في حياة الإنسان لابد وأنه فعل فعله في تعديل الضغوط الانتقائية لمصلحة النمو السريع لمقدم الدماغ، كما يحتمل أن تكون قد فعلت الفعلَ نفسَه التطوراتُ التي حصلت في التنظيم الاجتماعي والتواصل والضبط الأخلاقي، وهي أشياء نملك من الأسباب ما يجعلنا نعتقد بأنها حصلت خلال فترة التداخل هذه بين التغير الثقافي والتغير البيولوجي. وكذلك، لم تكن هذه التغيرات في الجهاز العصبي مجرد تغيرات كمية فقط؛ فالتبدلات الحاصلة في صلات الوصل بين الخلايا العصبية وفي طريقة عملها ربما كانت ذات أثر أكثر أهمية من

(32) Washburn, «Speculations on the Interrelations of Tools and Biological Evolution».

مجرد الزيادة البسيطة في عدد هذه الخلايا. ولكننا إذا وضعنا التفاصيل جانباً ـ ولا نزال بحاجة لتحديد كمية هذه التفاصيل ـ فإن النقطة المهمة تكمن في أن التركيب الجِبِلي الوراثي للإنسان الحديث (ما اعتدنا تسميته في الأيام البسيطة سابقاً «الطبيعة الإنسانية») يبدو الآن وكأنه نتاج ثقافي وبيولوجي على حد سواء بحيثية أنه «يمكن أن يكون الأصح النظر إلى الكثير من بُنيتنا على أنها نتيجة ثقافية بدلاً من النظر إلى الرجال الذين يشبهوننا من الناحية التشريحية يكتشفون الثقافة ببطء»[33].

إن العصر البلايستوسي (Pleistocene)، بتغيراته السريعة والجذرية في المناخ والتشكل الأرضي والخضرة، لطالما كان يُنظر إليه على أنه كان العصر الذي كانت الظروف فيه مثالية للتطور الارتقائي السريع والفعال للإنسان؛ والآن يبدو أيضاً أنه كان عصراً رفدت فيه بشكل متزايد البيئةُ الثقافية البيئةَ الطبيعيةَ في العملية الانتقائية بما ساعد في تسريع نسبة تطور أشباه البشر للوصول إلى سرعة غير مسبوقة. ويبدو أن العصر الجليدي لم يكن مجرد عصر انحسر فيه الجبين وانكمش فيه الفك، بل يبدو أنه كان عصراً تشكلَّت فيه كل الصفات التي تميز وجود الإنسان، والتي نعتبرها عَلَماً على إنسانية الإنسان: تركّز جهازه العصبي في الدماغ، بنيتُه الاجتماعية القائمة على تحريم الزواج بالمحارم، ووجودُ الاستعداد عنده لخلق الرموز واستخدامها. إن واقع أن هذه الملامح المميِّزة للإنسانية قد انبثقت سويةً في تفاعل معقَّد في ما بينها، بدلاً من انبثاقها بالتتابع التسلسلي كما كان يُظن سابقاً لوقت طويل، ذو أهمية استثنائية في تفسير العقلية الإنسانية، وذلك لأنه يدل إلى إن الجهاز

(33) المصدر نفسه.

العصبي لدى الإنسان ليس فقط يمكنه من اكتساب التراث، بل أيضاً إنه يتطلب منه ذلك، إذا كان لهذا الجهاز أن يكون فاعلاً. وبدلاً من القول بأن الثقافة تفعل فعلها فقط في رَفْد وتطوير وتوسيع القدرات ذات الأساس العضوي التي كانت منطقياً ووراثياً موجودة قبله، فإنها (الثقافة) تبدو وكأنها أحد مكونات هذه القدرات، فإن الكائن الإنساني، إذا كان من دون ثقافة، فهو لن يكون قرداً ذا موهبة فطرية وإن كانت غير متحققة، بل سيكون مسخاً دون عقل تماماً، وبالتالي لن يكون قابلاً للوجود. إن دماغ إنسان الهوموسابينز، مثله مثل نبتة الملفوف التي تشبهه في الشكل، قد نشأ من ضمن إطار الثقافة الإنسانية، ولن يكون قابلاً للحياة خارجه[34].

وفي الواقع، يبدو أن هذا النوع من العلاقة التبادلية الخلاَّقة بين الظواهر الجسدية والظواهر فوق الجسدية كان ذا أهمية حاسمة خلال كامل المدة التي كان يجري فيها تقدم الحيوانات الرئيسية. وإنه لمن المشكوك فيه جداً بالطبع أن يُقال إن أياً من الحيوانات المتقدمة دون المستوى الإنساني (سواء أكانت على قيد الوجود أم منقرضة) يمتلك ثقافة حقيقية ـ بالمعنى الضيق للكلمة أي «نظام مرتب من المعاني والرموز. . . يعبِّر بواسطتها الأفراد عن فهمهم للعالم وعن مشاعرهم وعن أحكامهم»[35]. وقد أصبحت حقيقةً راسخةً في الوقت الحاضر أن القرود والسعادين هي مخلوقات اجتماعية بالكامل، حتى إنها لا تستطيع أن تصل إلى النضج العاطفي في حالة العزلة ولا أن تكتسب

---

(34) بالنسبة إلى أساطير «أبناء الذئاب» وسواها من الوحوش الأسطورية، انظر: K. Lorenz, «Comment,» Paper Presented at: *Discussions on Child Development; a Consideration of the Biological, Psychological, and Cultural Approaches to the Understanding of Human Development and Behavior*, vol. 1, pp. 95-96.

(35) انظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

الكثير من قدراتها الأدائية الهامة إلا من خلال التعلُّم بالتقليد، وأن تطور تقاليد اجتماعية جماعية مميِّزة ومتفاعلة في ما بينها تنتقل من جيل إلى جيل بصفة تراث غير بيولوجي[36]. ويلاحظ دوفور (DeVore) في تلخيص للمواد المتوفرة أن «الحيوانات المتقدمة لديها «دماغ اجتماعي» بالمعنى الحرفي للكلمة»[37]. وهكذا فإن ارتقاء هذا الشيء الذي تطور ليصبح الجهاز العصبي عند الإنسان قد تشكل إيجاباً عن طريق قوى اجتماعية قبل أن يتأثر بالقوى التراثية بزمن طويل[38].

إلا أن إنكارنا لوجود استقلال بسيط للعمليات الاجتماعية ـ الثقافية والعمليات البيولوجية في إنسان مرحلة ما قبل الهوموسابينز، لا يعني رفضاً لعقيدة الوحدة النفسية، ذلك لأن التمايز السُلالي من ضمن خط أشباه البشر توقف فعلياً مع انتشار الهوموسابينز مع نهاية العصر البلايستوسي في أنحاء العالم كافة تقريباً ومع انقراض سائر أجناس الهومو التي كانت موجودة في ذلك الوقت. وهكذا، فعلى الرغم من حصول بعض التغيرات التطورية الطفيفة منذ نشوء الإنسان

---

(36) حول العزلة، انظر: H. Harlow, «Basic Social Capacity of Primates,» Paper Presented at: *The Evolution of Man's Capacity for Culture*, pp. 40-52.

حول التعليم التقليدي، انظر: H. W. Nissen, «Problems of Mental Evolution in the Primates,» in: James A. Gavan, ed., *The Non-Human Primates and Human Evolution* (Detroit, MI: Wayne University Press, 1955), pp. 99-109.

(37) B. I. deVore, «Primate Behavior and Social Evolution,» (Unpublished, [n. d.]).

(38) بعض اللبونات دون الحيوانات المتقدمة تتبع أيضاً نمطاً اجتماعياً محدداً في الحياة، وهكذا نستنتج أن هذه العملية برمتها، بما كانت سابقة في الزمن لوجود الحيوانات المتقدمة كليةً. أما السلوك الاجتماعي لبعض الطيور والحشرات فلا أهمية مباشرة له، لأن هذه المجموعات هامشية بالنسبة إلى الخط التطوري الإنساني.

الحديث فإن الشعوب الحية كافةً تشكل جزءاً من سلسلة واحدة متعددة الأوجه، وبهذه الصفة، فهي تتغير تشريحياً ووظائفياً ضمن مدى ضيق للغاية[39]. وقد تضافرت عدة عوامل - وجود آليات ضعيفة في الحركة الإنجابية، وفترة ممتدة من عدم النضوج الجنسي لدى القرود، وتراكم ثقافي بلغ من شأنه أن أهميته كعامل تأقلمي سيطرت بالكامل على دوره كعامل انتقائي - إن تضافر هذه العوامل قد أدى إلى انخفاض شديد في سرعة تطور أشباه البشر حتى ليبدو أن أي تغير مهم في القدرة العقلية الجِبِلِّية بين أنواع الإنسانية الفرعية قد أصبح مستبعداً. ومع الانتصار الواضح للهوموسابينز ومع توقف الجليد، فإن الرابط بين التغير العضوي والتغير التراثي قد ضعف إلى درجة كبيرة على الأقل، إن لم يكن قد انقطع، فمنذ ذلك الوقت تباطأ التطور العضوي في الخط البشري إلى درجة المشي، بينما تتابع نمو التراث قدماً بسرعة متزايدة باستمرار. ولذلك فإنه من غير الضروري افتراض وجود نمط منقطع (اختلاف في النوع) للتطور البشري أو وجود دور غير انتقائي للتراث خلال كافة مراحل تطور أشباه البشر بهدف الحفاظ على التعميم الإمبريقي الراسخ القائل بأنه «في ما يخص القدرة الفطرية لدى مختلف جماعات الهوموسابينز لتعلم الثقافة والحفاظ عليها ونقلها وتحويلها، فإنه يجب علينا النظر إلى هذه الجماعات على أنها متساوية في القدرة»[40]. وبهذا لا تعود عقيدة الوحدة النفسية مجرد حشو لغوي تكراري، ولكنها تبقى حقيقة واقعة.

---

(39) M. F. A. Montagu, «A Consideration of the Concept of Race,» *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology*, vol. 15 (1950), pp. 315-334.

(40) M. Mead, «Cultural Determinants of Behavior,» in: Anne Roe and George Gaylord Simpson, eds., *Behavior and Evolution* (New Haven, CT: Yale University Press, 1958).

III

إن من أشد التطورات تشجيعاً ـ وإن كان يُستغرب تأخيرها ـ في العلوم السلوكية هي المحاولة الراهنة في علم النفس الوظائفي للنهوض والاستفاقة من الافتتان الذي طال أمده بعجائب المسار العصبي الانعكاسي. إن الصورة التقليدية المعروفة للنبضة الحسية وهي تتخذ سبيلها خلال متاهة من المشابك العصبية للوصول في النهاية إلى عصب حركي، هذه الصورة هي الآن في سبيلها إلى المراجعة، بعد مرور ربع قرن على مقولة أبرز مؤيديها بالإشارة إلى عدم ملاءمتها لشرح الجوانب التكاملية لسلوك طائر السنونو أو كلب الرعيان، ومن باب أولى لسلوك الإنسان[41]. إن الحل الذي قدمه شيرينغتون (Sherrington) كان في تصور عقل شبحي الطبيعة لضم الأشياء إلى بعضها (في حين كان الحل لدى هال (Hull) يكمن في لوحة مفاتيح تشبه المقسم الهاتفي لا تقل غموضاً عن صورة العقل لدى شيرينغتون)[42]. أما اليوم فالتركيز هو على تركيبة أكثر قابلية للإثبات: مفهوم نمط إيقاعي تلقائي متحرك مركزياً للفاعلية العصبية تُركَّب عليه تشكيلات المثيرات الطرفية وتنبعث منه أوامر مستفعلة حازمة. .وهذه القناعة الجديدة تتقدم تحت لواء نظرية «الجسم الفاعل» (Active Organism) مدعومةً بالنظرة التشريحية لكايال ودو نو[43] (Cayal and de Nó)، القائلة بمفهوم «الدارة المغلقة» (Closed

(41) Sherrington, *Man on His Nature.*

(42) Hull, *Principles of Behavior: An Introduction to Behavior Theory.*

(43) L. de Nó, «Cerebral Cortex Architecture,» in: John Farquar Fulton, *The Physiology of the Nervous System,* Oxford Medical Publications, Physiology Series, 2nd ed., rev. and reset (London; New York: Oxford University Press, 1943); J. S. Bruner, «Neural Mechanisms in Perception,» in: Solomon [et al.], eds., = *The Brain and Human Behavior,* pp. 118-143; R. W. Gerard, «Becoming: The

(Circuit)، وهي تركِّز على الطريقة التي تقوم بها العمليات المستمرة للدماغ والجُمَل العصبية الثانوية كليهما لاختيار المبادئ وتثبيت التجارب وترتيب ردات الفعل لإنتاج نمط سلوك مصمَّم بدقة وعناية:

إن عمل الجهاز العصبي المركزي هو قضية تتميز بالتراتبية الهرمية التي لا تتعامل فيها الوظائف ذات المستويات العليا مباشرة مع الوحدات البنيوية الأساسية، مثل الوحدات العصبية أو الوحدات الحركية، بل تعمل بتفعيل الأنماط الدنيا التي تمتلك وحدتها البنيوية ذات الاستقلال الذاتي النسبي. والقول نفسه يصح بالنسبة إلى المُدخلات الحِسية، التي لا تُلقي بظلها على المسار النهائي الأخير للوحدات العصبية الحركية، بل هي تعمل بممارسة التأثير على أنماط التنسيق المركزي القائمة الجارية الأداء وتحويرها وتعديلها، وهذه الأخيرة بدورها تحيل التشوهات الحاصلة فيها إلى الأنماط الدنيا للتفعيل وهكذا دواليك. إن الخارج النهائي إذاً هو نتيجة هذا التمرير الهرمي النازل للتشوهات والتعديلات للأنماط الذاتية الجارية الأداء للمثير، وهي ليست مجرد نُسْخة للمُدْخَل. إن بُنْية المُدْخَل لا تنتج بُنْيَة الخارج، بل هي تعدِّل فحسب الأنشطة العصبية التي تمتلك تنظيماً بنيوياً خاصاً بها[44].

إن التطور المستقبلي لهذه النظرية حول الجهاز العصبي المركزي ذاتي الإثارة والهرمي التنظيم يَعِد ليس فقط بجعل قدرة

= Residue of Change,» in: Tax, ed., *Evolution after Darwin*, vol. 2: *The Evolution of Man*, pp. 255-268, and K. S. Lashley, «The Problem of Serial Order in Behavior,» Paper Presented at: *Cerebral Mechanisms in Behavior; the Hixon Symposium*, Edited by L. A. Jeffress (New York: Wiley, 1951), pp. 112-136.

(44) P. Weiss, «Comment on Dr. Lashley's Paper,» Paper Presented at: *Cerebral Mechanisms in Behavior; the Hixon Symposium*, pp. 140-142.

كلب الرعيان، الذي أشار إليه شيرينغتون لدى تجميعه للقطيع المبعثر من على سفوح التلال، بجعل هذه القدرة أقل غموضاً من الناحية الوظائفية، ولكن يؤمل أيضاً أن يثبت قيمته في تقديم دعم نيورولوجي (مستقى من علم الأعصاب) مقبول لمركّب المهارات والميول التي تؤلف العقل الإنساني؛ إن المقدرة على متابعة برهان منطقي، أو احتمال الوقوع في الارتباك عندما يُدْعى المرء إلى الكلام، تتطلب أكثر من مجرد مسار المُنْعَكَس العصبي، سواء كان مشروطاً أو لا، لكي نقدم لها الدعم من الناحية البيولوجية. وكما أشار هيب (Hebb)، فإن مجرد فكرة وجود مستويات «عُليا» و«سُفلى» للحالة الذهنية يبدو أنه يعني ضمناً تدرجاً مقارِناً في درجة استقلال النظام العصبي المركزي:

آمل أنني لا أسبب صدمةً لعلماء البيولوجيا بالقول إن أحد ملامح التطور السُلالي هو تنامي الإثبات لما يُعرف في بعض الدوائر بالإرادة الحرة؛ وعندما كنت طالباً كان يُدعى باسم «قانون هارفرد»، وكان يؤكد أن أي حيوان تجريبي جيد التدريب، في حالة إثارة مُسيطَر عليها، سيفعل كما يشاء تماماً. وإذا شئنا صياغة ذلك بأسلوب أكثر علميةً نقول إن الحيوان الأعلى أقل ارتباطاً بالمثير. ويكون عمل الدماغ أقل خضوعاً للمثيرات العصبية الواردة، ويكون السلوك أقل قابلية للتنبؤ باعتبار الموقف الذي يوضع فيه الحيوان. وهناك دور أكبر لنشاط تكوين الأفكار يمكن التعرف عليه في قدرة الحيوان على «تعليق» مجموعة معينة من المثيرات لبعض الوقت قبل البدء بالعمل عليها، في ظاهرة السلوك الهادف، فهناك نشاط أكثر استقلالية في دماغ الحيوان الأعلى، وانتقائية أكبر في ما يخص أياً من الأنشطة الواردة، يجري دمجُه مع «تيار الفكر» وهذا هو النشاط المسيطر المستمر الذي يسيطر على السلوك. وتقليدياً نقول إن الكائن موضوع

التجربة «مهتم» بهذا الجزء من بيئته، وغير مهتم بذاك الجزء؛ ومن هذا المنظور، فإن الحيوان الأعلى يمتلك تنويعة أوسع من الاهتمامات، والاهتمام اللحظي يؤدي دوراً أكبر في السلوك، ما يعني قابليةً أقل في التنبؤ حول أيٍّ من المثيرات يُستجاب له وحول شكل الاستجابة[45].

إن هذه الاتجاهات التطورية الكبرى - القدرة المتنامية على تركيز الانتباه، وتأخير الاستجابة لبعض المثيرات، وتنويع الاهتمامات، وإدامة الهدف، وفي العموم التعامل إيجابياً مع تعقيدات المثير الراهن - كل هذه الاتجاهات تبلغ ذروتها في الإنسان لتجعل منه الكائن الأكثر نشاطاً بين الكائنات النشيطة، وكذلك الأقل قابلية للتنبؤ. إن التعقيد البالغ والمرونة والشمول لما كان كلوكون وموري (Murray) يدعوانه بحق العمليات الحاكمة في الدماغ الإنساني - وهي العمليات التي تجعل هذه القدرات ممكنة التحقق مادياً - ما هي إلا نتاج تطور سُلالي قابل للتحديد ويمكن إرجاعه على الأقل إلى اللاحشويات[46] (Coelenterates)، فعلى الرغم من أن هذه الحيوانات، وهي مجرد قناديل بحر متواضعة، شبيهة بزهرة شُقَّار بحرية، هذه الحيوانات وما شابهها، على الرغم من افتقادها للتركُّز العصبي المركزي - الدماغ - وبالتالي، فإن أعضاءها المختلفة تعمل في استقلال نسبي، حيث يكون لكلٍ من هذه الأعضاء عناصرها

(45) D. O. Hebb, «The Problem of Consciousness and Introspection,» Paper Presented at: *Brain Mechanisms and Consciousness; a Symposium*, pp. 402-417.

(46) C. Kluckhohn and H. Murray, eds., *Personality in Nature, Society and Culture* (New York: A. A. Knopf, 1948), and T. H. Bullock, «Evolution of Neurophysiological Mechanisms,» in: Roe and Simpson, eds., *Behavior and Evolution*, pp. 165-177.

الحسية والعصبية والحركية، على الرغم من ذلك، فإنها تبدي قدراً يفاجىء المراقب من التعديل الجِبِلّي للنشاط العصبي: حيث يمكن لمثيرٍ ما يتم تلقيه في النهار أن تتبعه حركة في الليلة اللاحقة؛ كما إن بعض المرجانيات التي أُخضعت تجريبياً لمثير مُفْرِطٍ في القوة ظلت تصدر ضوءاً لعدة دقائق بعد ذلك مصحوباً باضطراب تلقائي، ما يشير إلى وجود «هياج»؛ كما إن الإثارة المنتظمة قد تقود، من خلال شكل من أشكال «الذاكرة» لايزال غير واضح المعالم لدينا، إلى نوع من التناسق في الحركة في مختلف العضلات وإلى تكرُّر منمَّط للحركة مع مرور الوقت[47]. وفي اللافقاريات العليا (القشريات وما إليها) تَظهر مسارات متعددة، وقدرات كامنة تشابكية مُدرَّجة، واستجابات لمثيرات معينة، تَظهر كلها، ما يسمح بسيطرة توقيعية دقيقة للوظائف الداخلية كما نجد في قلب الكركند، بينما نجد أنه مع وصول الفقاريات الدنيا فإن العناصر الإحساسية الطَرَفية والعناصر الفاعلة كلاهما، وكذلك التوصيل العصبوني بينهما ـ وهو المسار العصبي الانعكاسي المشهور ـ فإن هذه العناصر تصل إلى حالة من الكمال أساساً[48]. وأخيراً، فإن الجزء الأعظم من التطورات المتعلقة بأساس تصميم الدارات العصبية ـ أي الحلقات المغلقة، تموضع حلقات عليا فوق الحلقات السفلى، وما إلى هنالك ـ يحتمل أن يكون قد أُنجز مع وصول اللبونيات، ففي ذلك الوقت أيضاً على الأقل، كانت قد أُنجزت عمليات التمايز الأساسية في مقدم الدماغ[49]. وفي المصطلح

---

(47) Bullock, Ibid.

(48) المصدر نفسه، و Gerard, «Becoming: The Residue of Change».

(49) Bullock, Ibid., and K. H. Pribram, «Comparative Neurology and the Evolution of Behavior,» in: Roe and Simpson, eds., *Behavior and Evolution*, pp. 140-164.

الوظائفي، فإن العملية برمتها تبدو وكأنها عملية تمدد وتنوع ثابتة نسبياً للنشاط العصبي الداخلي، وما يتبع ذلك من تنامي المركزية في العمليات التي كانت سابقاً منعزلة ومستقلة في فعلها.

إلا أن التطور العصبي الذي حصل خلال التمايز السُلالي لدى اللبونيات ـ أي على الأخص خلال تقدم الحيوانات العليا وأشباه البشر ـ هذا التطور هو أقل وضوحاً وهو كان موضوع نقاش متزايد، فمن جهة، يحاجج غيرارد (Gerard) بأن هذه التغيرات كانت برمتها تقريباً ذات طبيعة كميَّة، أي إنها نمو في عدد العصبونات، كما يظهر في التمدد السريع في حجم الدماغ:

إن التوسع الزائد في الطاقة، كما نراه في أوضح حالاته في خط الحيوانات العليا وكما بلغ ذروته في الإنسان، هذا التوسع عائد لزيادات بسيطة في الأعداد، وليس لأي تحسُّن في الوحدات أو الأنماط. إن حجم الدماغ المتنامي يسير على خط موازٍ لأداء متزايد في الغنى، حتى بالنسبة إلى مناطق ووظائف معينة (مثل منطقة الحركة والكلام في اللسان)، وهذا شيء معروف، أما كيفية عمل ذلك فهي أمر أقل وضوحاً. إن مجرد الزيادة العددية، من دون وجود تحديدات ثانوية (وهي تحصُل كذلك)، قد تبدو قادرة على توليد قدرات جديدة، بل أيضاً على تكثيف القدرات القديمة الموجودة، إلا أن الحالة ليست كذلك. . . ، ففي الدماغ، إن أي زيادة تحصل في عدد العصبونات تشريحياً ترفع حد الاحتياط العصبوني الفيزيولوجي الوظائفي، وبهذا تتيح تنوعاً أكبر في الانتقاء وثراءً أكبر في التحليل والجمع وهذا يظهر في السلوك الذي يغدو قابلاً للتعديل ومتميزاً بالتبصُّر[50].

---

(50) Gerard, Ibid., and R. W. Gerard, «Brains and Behavior,» Paper Presented at: *The Evolution of Man's Capacity for Culture*, pp. 14-20.

إلا أن بولوك (Bullock)، بالرغم من موافقته على فكرة أن الأجهزة العصبية لدى الحيوانات العليا ولدى الإنسان لا تظهر فيها فروق مهمة في ما يتعلق بالآليات أو الهندسة العصبية الوظائفية، على الرغم من موافقته على ذلك، فهو يناقش وجهة النظر هذه بحدة محاججاً بأن هناك حاجة ملحة للبحث عن أُطُر (بارامترات) متغيرة لم يتم اكتشافها بعد للعمل العصبي، «مستويات منبعثة للعلاقات الوظائفية الفيزيولوجية بين العصبونات بمجاميعها»، لاكتشاف الأسباب الكامنة خلف الملامح الدقيقة صعبة الملاحظة في سلوك الكائنات المتقدمة:

على الرغم من أننا لا نستطيع أن نشير بوضوح إلى العناصر الأساسية الجديدة في الآليات العصبونية للمراكز العليا، فيصعب أن نفترض أن منجزاتها التي ازدادت اتساعاً يمكن ردها فقط إلى الازدياد الكبير في العدد وإلى تنامي سبل الاتصال في ما بينها، إلا إذا أدى ذلك إلى وجود مميزات وآليات جديدة. ويفترض الكثيرون، في ما يبدو، في تقريب أولي، أن العامل الأساسي في ازدياد تعقيد التطور السلوكي هو في عدد العصبونات ـ حتى إنهم يشيرون إلى وجود نوع من الكتلة الحرجة (Critical Mass) التي تتيح مستويات جديدة من السلوك. . . [إلا أنه] يبدو من الواضح أن ارتباط عدد العصبونات بالتعقُّد في السلوك هو من الضعف بحيث إنه لا يبرر الكثير، إلا إذا أضفنا، وهذا عنصر مهم فعلاً، أن أنواعاً معينة من العصبونات لا يمكن تحديدها في الوقت الحاضر، أو أن ـ وهو الشيء نفسه ـ أنواعاً معينة من المميزات الجديدة للاستتباعات أو الهندسة العصبونية، هي الأساس القاعدي المهم للتقدم. . . وأنا لا أعتقد أن علم وظائف العصبونات لدينا بشكله الراهن، استقرائياً، يمكن أن يشرح لنا طبيعة السلوك. إن العنصر الأساس في التقدم التطوري ليس

هو مجرد الأعداد في الخلايا والوصلات... إن أملنا يكمن في اكتشاف بارامترات متغيرات جديدة للأجهزة العصبونية[51].

بالنسبة إلى المراقب الخارجي، قد يكون أبرز ما في هذا الجدل هو درجة الحرج وعدم الرضى التي يشعر بها الطرفان حيال وجهات نظرهما الخاصة ودرجة عدم مصداقية هذه الوجهات حتى بالنسبة إلى أصحابها، فمن جهة، هناك إقرار بأن الطبيعة الدقيقة للعلاقة بين حجم الدماغ وتعقُّد السلوك ليست واضحة فعلاً وأن هناك تحفّظات مهموسة حيال «مواصفات ثانوية»؛ ومن الجهة الأخرى، هناك حيرة واضحة حيال الغياب الظاهر للآليات الجديدة في الأجهزة العصبية المتقدمة، وهناك تمتمات مفعمة بالأمل بـ «مزايا منبثقة». وهناك فعلاً نوع من الاتفاق على أن عَزْوَ الزيادة العلمانية في القدرة العقلية إلى زيادة أعداد العصبونات هو أمر صعب التصديق. والفارق هو أنه في إحدى الحالات تهدأ الشكوك بالتركيز على حقيقة أن التوازي بين ازدياد حجم الدماغ وغنى الأداء يحصل بطريقة ما؛ بينما، من جهة أخرى، تشتد الشكوك إذا ركزنا على حقيقة أن هناك شيئاً ما يبدو مفقوداً، ما يحول دون الوصول إلى تفسير مُرْضٍ لهذا التوازي.

وقد يتم توضيح هذه القضية في النهاية كما يشير غيرارد بالتقدم الحاصل في العمل مع الدارات الكمبيوترية حيث يحصل تحسُّن في الأداء مع مجرد الزيادة في عدد الوحدات المتماثلة؛ أو، كما يشير بولوك، عن طريق إجراء تحسينات إضافية في تحليل الفوارق الكيميائية بين الخلايا العصبية[52]. إلا أن الاحتمال الأرجح يبقى في أن الحل يكمن أساساً في التخلي عن التصور المفهومي الفطري

(51) Bullock, Ibid.

(52) المصدر نفسه، و Gerard, «Brains and Behavior».

للوظيفة العصبية في اللبونات العليا، وهذا التصور يبدو موجوداً ضمناً في كلا المقاربتين المذكورتين. إن الانبعاث المتزامن في الحيوانات العليا لمقدَّم دماغ متوسِّع، وظهور أشكال متقدمة من التنظيم الاجتماعي، و- على الأقل بعد بدء إنسان الأسترالوبيثيكوس باستخدام الأدوات - ظهور أنماط مؤسَّسة من الثقافة، هو مؤشر إلى أن الإجراء المعمول به اعتيادياً بمعالجة البارامترات (المتغيرات) البيولوجية والاجتماعية والثقافية بشكل تسلسلي - حيث يؤخذ الأول على أنه سابق على الثاني، والثاني سابق على الثالث - هو إجراء غير سديد، فعلى النقيض من ذلك، ينبغي النظر إلى هذه المستويات على أنها ذات علاقة انعكاسية متشابكة، والنظر إليها على نحو متزامن، فإذا ما فعلنا ذلك، سيكون هناك تغيُّر جذري في نوع المزايا الجديدة التي سنبحث عنها ضمن الجهاز العصبي المركزي على أنها القاعدة الفيزيائية التي يرتكز إليها تطور الحقول المستقلة للمثير العصبي في الحيوانات العليا بشكل عام، وفي الإنسان على وجه الخصوص؛ سوف تكون هذه المزايا مختلفة جذرياً عن المزايا التي سنبحث عنها في حال اعتبرنا الحقول «سابقة منطقياً ووراثياً جينياً» للمجتمع والثقافة، وبذلك تتطلب تحديداً تاماً بحسب البارامترات الفيزيولوجية الجِبِلية فقط. ربما كنا نطالب العصبونات بأكثر مما تتحمل؛ أو على الأقل، كنا نطلب منها الأشياء غير المطلوبة.

في الواقع، وفي ما يخص الإنسان، فإن إحدى أبرز خصائص جهازه العصبي المركزي هي عدم الاكتمال النسبي الذي به، في العمل من ضمن البارامترات المتولدة ذاتياً فقط، يمكن تحديد السلوك. وبوجه الإجمال، فكلما كان الحيوان أدنى في المستوى، ازداد ميله إلى الاستجابة لمثير «تهديدي» عن طريق سلسلة مترابطة داخلياً من الأنشطة، التي إذا ما نظرنا إليها مجملةً نجدها تؤلف استجابة نمطية

نسبياً ـ وكلمة «نمطية» هنا لا تعني «غير متعلَّمة» ـ تقضي إما بـ «الفرار» أو «القتال»[53]. أما الاستجابة الفطرية لدى الإنسان لمثير كهذا فهي تميل إلى أن تتكون من استثارة غير متركزة، تتنوع شدتها بين شعور «الخوف» وشعور «الغضب» مصحوبة بعدد من الأنساق السلوكية المحدَّدة تحديداً جيداً، إن لم تكن موضوعة مسبقاً على نحو آلي[54]. والإنسان الخائف، كما الحيوان الخائف، قد يلجأ إلى الهروب، أو الاختباء، أو إطلاق التهديدات الجوفاء، أو إلى إخفاء مشاعره، أو المصالحة، أو إلى الهجوم والبطش عندما يكون يائساً مرعوباً؛ إلا أنه في حالة الإنسان، يكون التنميط الدقيق لهذه الأفعال الظاهرة محكوماً بشكل كبير بقوالب ثقافية أكثر منها جينية. وفي حقل الجنس الخاضع دوماً للتشخيص، حيث السيطرة على السلوك تمضي سُلالياً من

---

(53) Konrad Lorenz, *King Solomon's Ring*, Translation from the German by Marjorie Kerr Wilson (London; New York: Crowell, 1952).

(54) D. O. Hebb and W. R. Thompson, «The Social Significance of Animal Studies,» in: Allport [et al.], *Handbook of Social Psychology*, pp. 532-561.

إن استعمال عبارة «غريزة» عشوائياً، من دون تمييز، للخلط بين ثلاثة أضداد مستقلة (وإن تكن مترابطة) - أي التضاد بين أنماط السلوك المرتكزة إلى التعليم وتلك غير المرتكزة إليه؛ وبين أنماط السلوك الجِبليَّة (أي الناجمة عن عمليات فيزيائية مبرمجة جينياً) وتلك غير الجبلية (أي الناجمة عن عمليات فيزيائية مبرمجة من خارج الجينات)؛ وبين أنماط السلوك غير المرنة (المنمَّطة) وتلك المرنة (المتغيرة) - إن هذا الاستعمال غير التمييزي قد أدى إلى افتراض خاطىء بأن القول بأن نمط السلوك حين يكون جِبليّاً يعني أن يكون غير مرن في تعبيره. انظر: Pribram, «Comparative Neurology and the Evolution of Behavior», and F. A. Beach, «The De-scent of Instinct,» *Psychological Review*, vol. 62 ([1955]), pp. 401-410.

وهنا تُستعمل عبارة داخلي (Intrinsic) في مقابل عبارة خارجي (Extrinsic)، لتوصيف السلوك الذي، بناءً لأسباب مقارنة، يبدو أنه يستند بشكل كبير، أو على الأقل بشكل راجح، إلى الميول الداخلية (Innate)، بصرف النظر عن مسائل التعليم أو المرونة بحد ذاتها.

الإنسالي إلى النخامي، إلى القوة الإخصابية للجهاز العصبي المركزي، يظهر اتجاه تطوري مماثل بعيداً من الأنساق الثابتة للفعل باتجاه الإثارة المعمَّمة و«ازدياد المرونة وقابلية التعديل للأنماط الجنسية»؛ وهو اتجاه يبدو أن التنويعات الثقافية المشهورة بحق في الممارسات الجنسية لدى الإنسان تمثل امتداداً منطقياً له(55). وهكذا، وفي تناقض ظاهر، فإن الاستقلال المتزايد والتعقُّد الهرمي، وسيادة النشاط المستمر للجهاز العصبي المركزي، كلها تبدو مرتبطة بتحديد أقل تفصيلاً لهذا النشاط بتركيبة الجهاز العصبي المركزي بنفسها؛ أي داخلياً أو جبلياً. وهذا كله يشير إلى أن بعض التطورات الهامة في التطور العصبي، تلك التي حصلت خلال فترة التراكب بين التغير البيولوجي والتغير الاجتماعي ـ الثقافي، قد تظهر في النهاية على أنها مكوَّنة من مظاهر المزايا التي تحسن من القدرة الأدائية للجهاز العصبي المركزي ولكنها تخفض من اكتفائه الذاتي الوظائفي.

---

(55) F. A. Beach, «Evolutionary Aspects of Psycho-Endocrinology,» in: Roe and Simpson, eds., *Behavior and Evolution*, pp. 81-102, and Clellan S. Ford and Frank A. Beach, *Patterns of Sexual Behavior* (New York: Harper, 1951).

إلا أن هذا الاتجاه العام يظهر أنه راسخ أيضاً في الحيوانات العليا ما دون الإنسان: «فبعض [ذكور] الشمبانزي عليها أن تتعلم المضاجعة. وقد لوحظ أن ذكوراً بالغين جنسياً، وأنما من دون تجربة جنسية، وضعوا مع أنثى متقبِّلة، ظهرت عليهم آثار الإثارة الجنسية، ولكن المحاولات التي جرت بعد ذلك للقيام بالمضاجعة لم تكن ناجحة. ويبدو أن الذكر الساذج لم يكن قادراً على القيام بدوره في الفعل الجنسي، وقد قيل إن هناك حاجة لقدر كبير من التدرُّب والتعلُّم للوصول إلى جماع فاعل بيولوجياً عند هذا الجنس. أما ذكور القوارض البالغون الذين تربوا في العُزْلة فهم يقومون بالجماع بشكل طبيعي في المرة الأولى التي تقدم لهم فيها أنثى ناضجة»، انظر: F. A. Beach, «Evolutionary Changes in the Physiological Control of Mating Behavior in Mammals,» *Psychological Review*, vol. 54 (1947), pp. 293-315.

وللاطلاع على توصيفات واضحة لمشاعر الخوف والغضب المعممة عند الشمبانزي، انظر: Hebb and Thompson, Ibid.

ومن هذا المنطلق، تبدو مخطئةً النظرةُ القائلة بأن الوظيفة العقلية هي أساساً عملية داخل مخية، يمكن مساعدتها أو تعظيمها عن طريق وسائل اصطناعية مختلفة، كانت (العملية العقلية) هي التي مكّنت الإنسان من اختراعها. وعلى النقيض من ذلك، ولاستحالة الوصول إلى تعريف محدد تحديداً كاملاً ووافياً للعمليات السائدة من ضمن البارامترات الداخلية، فإن الدماغ الإنساني يعتمد اعتماداً كلياً على الموارد الثقافية في عمله؛ وهذه الموارد من ثم، ليست مجرد ملحقات ثانوية بالنشاط العقلي، بل هي من مكوناته. والحقيقة هي أن التفكير، بوصفه عملاً جهرياً علنياً، تدخل فيه استعمالات هادفة للمواد الموضوعية، هو ربما عملية أساسية لدى الكائنات الإنسانية؛ أما التفكير بوصفه عملاً خفياً خاصاً، ولا سبيل له إلى تلك الموارد، فهو قدرة ثانوية مشتقة، وإن كانت ليست من دون نفع. وكما يظهر من مراقبة كيفية تعلُّم التلاميذ للحساب، فإن القيام بالعمليات الحسابية في الذهن هو أعقد من القيام بها بالورقة والقلم، أو بترتيب عيدان الحساب أو بعدِّ أصابع اليدين والقدمين. وكذلك، فإن القراءة بصوت عالٍ هي عملية بدائية قياساً إلى القراءة الصامتة، حيث إن القدرة على القراءة الصامتة لم تظهر فعلياً إلا في العصور الوسطى[56]. وقد قيل كلام مشابه لذلك عن الكلام الشفهي؛ فنحن، في ما عدا عندما نكون في أوقاتنا الأقل سذاجة، نشبه تلك السيدة الصغيرة التي يصفها فورستر - لا نعرف في ما نفكر حتى نرى أمامنا ما نقول.

وقد قيل في وقت من الأوقات في نقد هذه النقطة الأخيرة إن «البرهان المقارن، كما الكتابات المنشورة عن حالة الحُبْسَة (Aphasia)، تجعل بوضوح الفكر قبل الكلام، ولا تجعله مشروطاً به»[57]. ومع أن

(56) Ryle, *The Concept of Mind*, p. 27.

(57) Hebb, «The Problem of Consciousness and Introspection».

هذه الفكرة صحيحة بنفسها، فإنها لا تهدم الموقف العام المتَّخَذ هنا ـ ألا وهو أن الثقافة الإنسانية مكوِّن من مكونات الفكر الإنساني، وليست مجرد مكمل له ـ وذلك لعدة أسباب. الأول، إن واقع أن الحيوانات ما دون الإنسان تتعلم التدبُّر والاستنتاج بفاعلية مذهلة أحياناً، دون أن تتعلم الكلام، هذا الواقع لا يثبت أن البشر بإمكانهم فعل ذلك، كما إن واقع أن الجُرَذ بإمكانه المضاجعة دون أن يكون قد تعلم ذلك بالتقليد أو التدريب لا يثبت أن الشمبانزي بإمكانه فعل ذلك. الثاني، إن المصابين بالحُبْسَة هم أشخاص كانوا قد تعلموا الكلام واستبطان الكلام، ثم فقدوا (أو على الأرجح فقدوا جزئياً) تلك القدرة؛ فهم ليسوا أشخاصاً لم يتعلموا الكلام من قبل إطلاقاً. الثالث، وهو الأهم، إن الكلام، بمعنى الحديث المنطوق، ليس هو الأداة العلنية الوحيدة المتوفرة للأفراد في جو ثقافي معين هم منغمسون فيه. إن ظواهر مثل هيلين كيلر (Helen Keller)، وهي تتعلم التفكير عبر مزيج من المعالجة لأشياء موجودة في الثقافة كالكؤوس وصنابير المياه والتنميط الهادف (من قبل معلمتها الآنسة سوليفان) للأحاسيس اللمسية على يدها، ومثل طفل في سن ما قبل الكلام يتطور عنده مفهوم العدد الترتيبي (Ordinal Numbers) من خلال إقامة خطين متوازيين من الكتل المتلائمة، إن مثل هذه الظواهر تثبت أن ما هو أساسي هو وجود نظام واضح من الرموز من نوع ما[58]. وبالنسبة إلى الإنسان على وجه الخصوص، فإن تصوراً للتفكير على أنه أساساً

---

(58) بالنسبة إلى الأعداد الترتيبية، انظر: K. S. Lashley, «Persistent Problems in the Evolution of Mind,» *Quarterly Review*, vol. 24 (1949), pp. 28-42.

وينصح أيضاً الإشارة بصراحة إلى أن النظرة القائلة بأن البشر عادةً يتعلمون الكلام بصوتٍ عالٍ بشكل ذكي ومع الآخرين قبل أن يتعلموا «الكلام» مع أنفسهم وهم صامتون، هذه النظرة لا يدخل فيها لا نظرية حركية للفكر ولا الحجة القائلة بأن كل التفكير المخفي يحصل من ضمن الكلمات المتخيَّلة.

عملية خاصة غير علنية، إن مثل هذا التصور هو تجاوز كامل تقريباً لما يفعله الناس عندما يقومون بالتفكير والتدبر:

إن التفكير التخيلي ليس أكثر ولا أقل من بناء صورة للبيئة، وإجراء النموذج بسرعة أكبر من السرعة الطبيعية للبيئة، والتنبوء بأن البيئة سوف تتصرف كما يتصرف النموذج... وتتكون الخطوة الأولى في حل مشكلٍ ما من تركيب نموذج أو صورة «للملامح ذات العلاقة» في [البيئة]. ويمكن تركيب هذه النماذج من أشياء كثيرة، بما فيها أجزاء من النسيج العضوي للجسم، وبالنسبة إلى الإنسان، الورق والقلم والمشغولات الفعلية. وحالما يتم تركيب النموذج فتمكن معالجته تحت ظروف وتحديدات افتراضية مختلفة. وهكذا يكون الجسم قادراً على «مراقبة» حاصل هذه المعالجات، وإسقاطها على البيئة بحيث يصبح التنبؤ ممكناً. وبحسب هذه النظرة يُعمل مهندس الطيران فكره حين يعالج نموذجاً لطائرة جديدة في النفق الهوائي (المستعمل في تجريب الطائرات الجديدة). وكذلك يفكر سائق السيارة حين يُجري إصبعه على خط خريطة الطريق، حيث يكون الإصبع نموذجاً للجوانب المتعلقة بالسيارة، وتكون الخريطة نموذجاً للطريق. وغالباً ما تستعمل نماذج خارجية من هذا النوع في التفكير حول [بيئات] مركبة. أما الصورة المستعملة في التفكير المستتر فتعتمد على مدى توفر أحداث فيزيو ـ كيميائية في الكائن الذي يجب أن يُستعمل في تشكيل النماذج(59).

ومن المضامين الإضافية لهذه النظرة للتفكير التأملي بوصفه متكوناً ليس من أحداث تجري في الرأس بل من مضاهاة حالات

(59) E. Galanter and M. Gerstenhaber, «On Thought: The Extrinsic Theory,» *Psychological Review*, vol. 63 (1956), pp. 218-227.

وعمليات النماذج الرمزية مع حالات وعمليات العالم الأوسع، من هذه المضامين الإضافية أن نقصاً في المثير يطلق العملية العقلية و«اكتشاف» المثير يضع نهاية لها[60]. إن سائق السيارة الذي يمرّر إصبعه على خريطة الطريق إنما يفعل ذلك لأنه لا يملك المعلومات حول المكان الذي هو ذاهب إليه، وسيتوقف عن فعل ذلك عندما يحصل على هذه المعلومة. كما إن مهندس الطيران يقوم بتجاربه في نفق الريح التجريبي لكي يكتشف كيف يتصرف نموذج الطائرة الذي يجري عليه التجارب تحت ظروف طيران مفتعلة مختلفة، وهو سيوقف هذه التجارب عندما يصل إلى مبتغاه. كما إن رجلاً يفتش عن قطعة نقود معدنية في جيبه إنما يفعل ذلك لأنه يفتقد القطعة في يده، وهو سيوقف البحث حالما يجد القطعة في جيبه ـ أو عندما يرى أن العملية برمتها لا طائل تحتها: لأنه قد يحصل أن لا تكون هناك قطعة نقود في الجيب، أو أن العملية غير اقتصادية بحيث إن الجهد المبذول في البحث «يكلِّف» أكثر مما ينتج[61]. وإذا وضعنا جانباً المشاكل التحفيزية (التي يدخل فيها معنى آخر من معاني «السببية»)، فإن التفكير التوجيهي يبدأ بالحيرة وينتهي إما بالتخلي عن البحث أو بإيجاد حل للحيرة: «إن وظيفة التفكير التأملي هي. . . تحويل موقف يكون فيه غموض. . . من نوع ما، إلى موقف يتسم بالوضوح، والتماسك والاستقرار والانسجام[62].

(60) J. A. Deutsch, «A New Type of Behavior Theory,» *British Journal of Psychology,* vol. 44 (1953), pp. 304-317.

(61) المصدر نفسه.

(62) John Dewey, *Intelligence in the Modern World,* Edited, and with Introd., by Joseph Ratner, Modern Library of the World's Best Books (New York: Modern Library, 1939), p. 851.

وفي المحصِّلة، فإن التفكير الإنساني، بصفته المحددة تفكيراً توجيهياً، يعتمد على معالجة أنواع معينة من الموارد التراثية بطريقة تمكّن من إنتاج (اكتشاف، انتقاء) المثيرات البيئية المطلوبة ـ لأي سبب كان ـ لدى الكائن؛ إنه إذاً بحث عن المعلومات. ويغدو هذا البحث أكثر إلحاحاً بسبب درجة التعميم العالية للمعلومة المتوفرة ذاتياً للكائن الحي من مصادره الجينية الموروثة، فكلما سّفُل مستوى الحيوان كلما كانت حاجته أقل لاكتساب معارف تفصيلية تُستقى من البيئة قبل الأداء السلوكي؛ فالطيور لا تحتاج إلى بناء أنفاق الريح لتختبر مبادئ حركة الطيران قبل تعلم الطيران ـ فهي «تعرف» هذه المبادئ مسبقاً. أما فرادة الإنسان فلطالما كانت في كم يستطيع أن يتعلم وعدد الأشياء المختلفة التي يمكنه أن يتعلمها. ومع أن السعادين والحمام، وحتى الأخطبوط، قد تفاجئنا من وقت لآخر بقدرتها على تعلم أشياء «إنسانية» نوعاً ما، بالرغم من ذلك، فالمقولة صحيحة عموماً. ولكن قد يكون من المهم نظرياً أكثر التركيز على كمية المعلومات التي على الإنسان أن يحرزها وعلى عدد الأشياء التي عليه أن يتعلمها. ولطالما قيل إن الإنسان، بهشاشته وضعفه، ودرجة تدجينه، لن يكون قابلاً للحياة جسدياً من دون الثقافة(63). إلا أن مسألة عدم قابليته الذهنية للحياة لم تُثر بالمقدار نفسه(64).

وكل هذا لا يقل انطباقاً على الجانب العاطفي في الفكر الإنساني منه على الجانب الفكري. وقد طوَّر هيب في سلسلة من

---

(63) Weston La Barre, *The Human Animal* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1954).

(64) ولكن انظر: J. Dewey, «The Need for a Social Psychology,» *Psychological Review*, vol. 24 (1917), pp. 266-277, and Hallowell, «Culture, Personality and Society».

الكتب والمقالات نظرية مثيرة تقول بأن الجهاز العصبي عند الإنسان (وعند الحيوانات الأدنى بدرجات متناسبة أيضاً) يتطلب جرياناً مستمراً نسبياً لمثيرات بيئية موجودة فُضْلى، وهذا يكون شرطاً مسبقاً للكفاءة في الأداء[65]، فمن جهة، إن دماغ الإنسان لايشبه «آلة حاسبة تعمل بمحرك كهربائي يمكنها أن تبقى خاملة من دون إدخال معطيات جديدة لمدد غير محدَّدة؛ بل هو يجب أن يُحافظ عليه دافئاً وعاملاً عن طريق إدخال معطيات منوعة باستمرار على الأقل خلال ساعات اليقظة؛ هذا إذا أردنا له أن يعمل بشكل فاعل»[66]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فباعتبار الحساسية العاطفية الجِبِلية الهائلة لدى الإنسان، فإن هكذا مُدْخلات لا يمكنها أن تكون بالغة الشدة والتنوُّع والتكدير، ذلك لأنها ستؤدي إلى انهيار عاطفي وإلى تعطُّل عملية التفكير. وهكذا فالضجر والهستيريا (فقدان السيطرة على العواطف) كلاهما أعداء للعقل[67].

وهكذا، فبما أن «الإنسان هو أكثر الحيوانات عاطفية كما هو أكثرها عقلانية»، فإن من الضروري إيجاد ضابط ثقافي دقيق للمثيرات البيئية التي تبعث الرعب أو الغضب أو الإيحاء... إلخ -

---

(65) D. O. Hebb: «Emotion in Man and Animal: An Analysis of the Intuitive Process of Recognition,» *Psychological Review*, vol. 53 (1946), pp. 88-106; *The Organization of Behavior; a Neuropsychological Theory*, Wiley Book in Clinical Psychology (New York: Wiley, 1949); «The Problem of Consciousness and Introspection,» and Hebb and Thompson, «The Social Significance of Animal Studies».

(66) Hebb, «Problem of Consciousness and Introspection».

(67) P. Solomon [et al.], «Sensory Deprivation: A Review,» *American Journal of Psychiatry*, vol. 114 (1957), pp. 357-363, and L. F. Chapman, «Highest Integrative Functions of Man during Stress,» in: Solomon [et al.], eds., *The Brain and Human Behavior*, pp. 491-534.

من خلال المحرَّمات (التابو) وتجنيس السلوك و«العقلنة» السريعة للمثيرات الغريبة من ضمن المفهومات المألوفة، وما إلى هنالك ـ ذلك للحؤول دون استمرار انعدام الاستقرار العاطفي، أي التذبذب المستمر بين الدرجات الحديَّة القصوى للعاطفة[68]. إلا أنه، وبما أن الإنسان لا يمكنه أن يقوم بعمله بشكل فاعل في غياب محفِّز عاطفي مستمر وعلى درجة عالية نوعاً ما، فإن من الضروري والأساسي أيضاً، وبقدر متساوٍ، وجود الآليات الثقافية التي تؤمِّن توفُّراً جاهزاً للتجارب الحسية المنوَّعة باستمرار والتي يمكن أن تسند هذه الفعاليات، فمن الضروري وجود ضوابط اجتماعية تكون مؤسَّسة داخل المجتمع تمنع من عرض الجثث علناً مثلاً خارج سياقات معينة (الجنازات، . . . إلخ) لحماية ذلك الحيوان البالغ الحساسية من المخاوف التي يثيرها الموت وتحلل الأبدان؛ كما إن مشاهدة سباقات السيارات أو الاشتراك فيها (وهي لا تجري كلها في مضامير محددة) تثير مخاوف مشابهة وإن بشكل ممتع. إن مباريات المصارعة والملاكمة تثير أحاسيس عدوانية؛ بينما تلطِّف منها علاقات الود بين الأشخاص حين تكون متأسَّسة في المجتمع. والمشاعر الجنسية يدغدغها وجود سلسلة طويلة من الأعمال المنحرفة لا تبدو لها نهاية؛ ولكن هذه المشاعر تبقى تحت السيطرة بإلحاح المجتمع على إبقاء الأنشطة الجنسية طيَّ الخصوصية الفردية.

ولكن، وعلى عكس ما تشير إليه هذه الأمثلة التبسيطية، فإن التوصل إلى حياة عاطفية لدى الإنسان، تكون قابلة للعمل ومنظمة تنظيماً جيداً ومفصلة تفصيلاً واضحاً، ليس بالأمر السهل ولا هو مجرد ضبط ذكي للأدوات النفسية، أو مجرد هندسة هيدروليكية

(68) Hebb and Thompson, «The Social Significance of Animal Studies».

بارعة للعواطف. بل هو بالأحرى إعطاء شكل معين ومحدد وواضح للانسياب المنتشر المستمر لأحاسيس البدن؛ بل هو فَرْضُ نوع من النظام، الذي يمكن معرفته والتعرف إليه، على التقلبات التي لا تتوقف في حالة الإحساس التي نحن معرضون لها بطبيعتنا، وذلك لكي نصل إلى مرحلة نُحس فيها وندرك أننا نُحس ونتصرف على أساس ذلك:

إن النشاط العقلي... هو الذي يحدد بشكل أساسي الطريقة التي يلقى بها المرء العالم المحيط به. إن الإحساس المحض - ألم، متعة - لن يتمتع بالوحدة ولن يكون قادراً على تغيير طريقة تقبل الجسم لتجارب الألم والمتعة في المستقبل إلا بطرق مبدئية. إن الإحساس، نتذكره ونتوقعه، نخاف منه وننشده، أو حتى نتخيله ونتحاشاه، هو الأمر المهم في حياة الإنسان. إن الإدراك، في قالب التخيل، هو الذي يعطينا العالم الخارجي الذي نعرفه. كما إن استمرارية الفكر هي التي تنظم منهجياً ردات فعلنا العاطفية ضمن مواقف تتميز بنغمات حسية، وتضع حدوداً لمدى عواطف المرء. وبكلمة أخرى: وبفضل تفكيرنا وخيالنا، نحن نمتلك ليس فقط المشاعر، بل أيضاً **حياة شعورية**[69].

وفي هذا السياق تنتقل مهمتنا العقلية من جمع للمعلومات حول نمط الأحداث في العالم الخارجي كما هو باتجاه تحديد المغزى الشعوري، أي المعنى العاطفي لذلك النمط، فنهتم إذاً ليس بحل المشكلات، بل بتوضيح المشاعر والأحاسيس. وبالرغم من ذلك،

---

(69) S. Langer, *Feeling and Form, a Theory of Art* (New York: Scribner, 1953), p. 372.

والتشديد موجود في الأصل.

فإن وجود موارد تراثية، أي نظام مناسب من الرموز العامة الشائعة، هو شيء أساسي وضروري لمثل هذا النوع من العمليات كما هو بالنسبة إلى عمليات التفكير التوجيهي. ولذلك، فإن تطوير وإبقاء وانحلال «الحالات النفسية» و«المواقف» و«العواطف» وما إلى ذلك ـ والتي هي «مشاعر» بمعنى الحالات أو الظروف، وليست أحاسيس أو حوافز ـ لا تؤلف نشاطاً شخصياً خاصاً لدى البشر أكثر مما يؤلف «التفكير» التوجيهي. إن استعمال خريطة طريق يمكننا من السفر من سان فرنسيسكو إلى نيويورك بدقة؛ كما إن قراءة روايات كافكا (Kafka) تمكننا من اتخاذ موقف متمايز ومحدَّد تجاه البيروقراطية الحديثة. كما إننا نكتسب القدرة على تصميم الطائرات في نفق الريح التجريبي؛ ونطور القدرة على الإحساس بالخشوع الحق في الكنيسة. والطفل يحسب على أصابعه قبل أن يبدأ الحساب «في رأسه»؛ وهو يشعر بالحب على جلده قبل أن يشعر به «في قلبه»، فليست الأفكار وحدها، بل العواطف أيضاً، هي صنائع ثقافية في الإنسان[70].

وبالنظر إلى فقدان التحديد للعاطفة الجِبِلية عند الإنسان، فإن الوصول إلى الانسياب الأفضل للمثير إلى جهازه العصبي هو عملية أكثر تعقيداً بكثير من قضية التوجه الحكيم بين طرفي «الكثرة الزائدة» و«الضآلة المفرطة». بل هو يتضمن ضبطاً نوعياً فائق الدقة لما يدخل عبر الجهاز الحسِّي؛ وهو، هنا أيضاً، نشدان نشيط لمثيرات مطلوبة أكثر منه انتظار مترقّب لهذه المثيرات. ومن وجهة علم الأعصاب،

(70) إن نوع الرموز الثقافية التي تخدم الجوانب الفكرية والجوانب العاطفية للذهنية الإنسانية تميل إلى أن تكون مختلفة ـ هناك اللغة الاستطرادية، والروتينات التجريبية، والرياضيات، وما إلى هنالك من جهة؛ وهناك الأسطورة والطقوس والفن من جهة أخرى. إلا أنه لا ينبغي أن نرسم هذا التضاد بشكل حاد جداً: إن للرياضيات استعمالاتها العاطفية، وللشعر استعمالاته الفكرية؛ والفارق في أي حالة لا يتعدى كونه وظيفياً وليس جوهرياً.

يتم التوصل إلى هذا الضبط بالنبضات العصبية الصادرة عن الجهاز العصبي المركزي التي تعدّل من النشاط في المستقبل[71]. أما من وجهة علم النفس، فيمكن التعبير عن العملية نفسها من خلال الضبط الموقفي للأحاسيس[72]. ولكن يبقى أن بيت القصيد هو أنه في الإنسان لا يمكن تشكل مناطق سائدة ولا مجاميع ذهنية بدقة كافية في غياب التوجيه من النماذج الرمزية للعاطفة، فلِكَي نحزم أمرنا حيال شيء ما علينا أن نعلم كيف نشعر حيال الأشياء؛ ولكي نعلم كيف نشعر حيال الأشياء نحتاج إلى الصور العامة للعواطف التي لا يمكن أن تتوفر إلا عن طريق الطقوس والأساطير والفن.

IV

إن تعبير «العقل» يشير إلى مجموعة معينة من الميول لدى الكائن الإنساني. إن المقدرة على العدّ هي خاصية عقلية، وكذلك الابتهاج الدائم؛ وكذلك أيضاً الطمع - على الرغم من أنه لم يمكن مناقشة مشكلة التحفيز هنا في حالة الطمع. إن المشكلة في ما يتعلق بتطور العقل إذاً، ليست مسألة زائفة تولدها فلسفة ميتافيزيقية ماورائية خاطئة التأويل، ولا هي مسألة اكتشاف النقطة في التاريخ التي انضافت فيها مميزة شخصية غير مرئية إلى المادة العضوية. بل هي مسألة اقتفاء خط تطور أنواع معينة من القدرات، والطاقات، والميول والحوافز عند الكائن الإنساني وهي تفصّل العوامل أو أنواع العوامل التي يعتمد عليها وجود مميّزات كهذه.

---

(71) Ragnar Granit, *Receptors and Sensory Perception; a Discussion of Aims, Means, and Results of Electrophysiological Research into the Process of Reception* (New Haven, CT: Yale University Press, 1955).

(72) J. S. Bruner and L. Postman, «Emotional Selectivity in Perception and Reaction,» *J. Personality*, vol. 16 (1947), pp. 69-77.

وتشير الأبحاث الحديثة في علم الأنثروبولوجيا إلى خطأ النظرة السائدة القائلة بأن الميول العقلية لدى الإنسان سابقة جينياً للثقافة وأن قدراته الفعلية تمثل توسُع هذه الميول السابقة الوجود أو تحددها بوسائل ثقافية[73]. إن الحقيقة الظاهرة القائلة بأن المراحل الأخيرة للتطور البيولوجي عند الإنسان حصلت بعد المراحل الأولى للنمو في الثقافة تعني ضمناً أن الطبيعة الإنسانية «الأساسية» أو «الصافية» أو «غير المشروطة»، بمعنى التركيب الجِبِلّي للإنسان، غير كاملة وظيفياً لدرجة أنها غير قابلة للعمل. وهكذا فإن الأدوات والصيد والتنظيم العائلي، وبعد ذلك، الفن والدين و«العلم» شاركت في قولبة الإنسان جسدياً؛ ولذلك فإن هذه العناصر ضرورية ليس فقط لبقائه بل أيضاً لتحقُّقه الوجودي.

إن تطبيق هذه النظرة المنقَّحة للتطور الإنساني تقود إلى الفرضية القائلة بأن الموارد الثقافية هي عناصر مكوِّنة وليست مجرد زوائد ملحقة بالفكر الإنساني. وكلما انتقل المرء من الحيوانات الدنيا إلى الحيوانات العليا سُلالياً، يتميز السلوك بازدياد النشاط الذي لا يمكن

---

(73) في استعمالنا لتعابير كهذه، مثل «العقل» و«الثقافة» التي تُستعمل استعمالات منوعة، فإن القرار حيال مدى امتدادها على سُلَّم التطور السُلالي ـ أي مدى اتساع تعريفاتهم ـ هو في معظمه قضية عادة وسياسة وذوق. وهنا، وإن كان الأمر ربما خارج النسق نوعاً ما، إلا أنه يبقى متماشياً مع ما يبدو أنه الاستعمال العام الشائع، فقد أُعطيت خيارات متعاكسة لكلمتي «العقل» و«الثقافة»: فقد عُرِّف العقل بشكل واسع على أنه يحوي القُدُرات التي تتعلمها السعادين للتواصل أو الجرذان لحل مشاكل المتاهات على شكل حرف T؛ بينما عُرِّفت الثقافة على نحو ضيق على أنه يحوي الأنماط الرمزية العائدة إلى زمن ما بعد صناعة الأدوات فقط. وللاطلاع على المناقشة القائلة بأنه ينبغي تعريف التراث على أنه «نمط يجري تعلُمه لمعاني الإشارات والعلامات» ويجري تحديدها خلال عالم الكائنات الحية برمته، انظر: T. Parsons, «An Approach to Psychological Theory in Terms of the Theory of Action,» in: Sigmund Koch, ed., *Psychology: A Study of a Science* (New York: McGraw-Hill, 1959), vol. 3, pp. 612-711.

التنبؤ به، في ما يتعلق بالمثير الراهن، وهو اتجاه يبدو مدعوماً فيزيولوجياً وظيفياً بازدياد التعقُّد وبسيادة أنماط مركزية للنشاط العصبي. وإذا ارتقينا حتى مستوى اللبونات الدنيا، فإن الجزء الأكبر على الأقل من هذا النمو في الحقول المركزية المستقلة يمكن تفسيره من خلال تطور الآليات العصبية الحديثة. أما في اللبونات العليا فلم توجد آليات حديثة حتى الآن كهذه. وبالرغم من أنه من الممكن تصور أن مجرد ازدياد في أعداد العصبونات يمكن أن يشرح لنا بشكل كامل تفتُّح القدرة العقلية عند الإنسان، فإن حقيقة أن الدماغ البشري الكبير الحجم والثقافة الإنسانية انبعثا متزامنين وليس واحداً بعد الآخر، تشير إلى أن أحدث التطورات في سلسلة تطور التركيب العصبي تتألف من ظهور آليات تسمح باستدامة حقول سائدة أكثر تعقيداً وفي الوقت نفسه تجعل من المستحيل القيام بتحديد تام لهذه الحقول من ضمن البارامترات الجِبِلية الداخلية. إن الجهاز العصبي البشري يعتمد، بما لا يحيد، على قابلية الوصول للتراكيب الرمزية العامة من أجل بناء نمط الفعالية الخاص به والمستقل والمستمر.

وهذا بدوره يعني ضمناً أن التفكير البشري هو أساساً عمل علني يجري من ضمن شروط المواد الموضوعية للتراث العام، وهو ليس عملاً خاصاً خفياً إلا بدرجة ثانوية.

إن العمليات العقلية عند الإنسان، بصفتها تفكيراً توجيهياً وبصفتها صائغة للعواطف، كما بصفتها اندماجاً لهذه الأشياء في حوافز، تحصل فعلاً على مكتب العالِم أو في ملعب كرة القدم، في الأستديو أو في مقعد سائق الشاحنة، على المنصة، أو عند رقعة الشطرنج أو في مقعد القاضي. وبالرغم من المزاعم الانعزالية حيال الطبيعة الأساسية للتراث، تلك الطبيعة ذات النظام المغلق، أو التنظيم الاجتماعي، أو السلوك الفردي، أو وظائف الأعصاب، فإن

حصول تقدم في التحليل العلمي للعقل البشري يتطلب معالجة مشتركة من كل حقول العلوم السلوكية تقريباً، بحيث تجبر مكتشفات كل علم من تلك العلوم أصحاب كل العلوم الأخرى على إعادة تقويم نظرياتهم باستمرار.

الجزء الثالث

الفصل الرابع
الدين بوصفه نظاماً ثقافياً

إن محاولة التكلم من دون استعمال أي لغة معينة ليست أكثر فشلاً من محاولة اعتناق دين ليس هو بدين معيَّن معروف على وجه الخصوص. . . وهكذا فإن لكل دين حي في حال صحية خاصيَّة مميَّزة. وتتكون قوته في رسالته الخاصة المدهشة ومن الانحياز الذي ينفحه ذلك الوحي في الحياة. إن الآفاق التي يفتحها الدين والأسرار التي يبشر بها هي بمثابة عالم آخر يعيش فيه المرء؛ والعالم الآخر الذي يعيش فيه ـ سواء كنا نتوقع أن ننغمس فيه كلياً أو لا ـ هو ما نعنيه عندما نذكر اعتناق الدين.

سانتايانا، **العقل في الدين**
Santayana, *Reasan in Religion*

I

هناك خاصيتان تميزان العمل الأنثروبولوجي حيال الدين، ذلك العمل الذي جرى منذ الحرب العالمية الثانية، تصيبانني بالذهول لغرابتهما، عندما أقارنهما بما جرى إنجازه قبيل الحرب الأولى وبعيدها. الخاصية الأولى هي أن هذا العمل لم يُحرز تقدماً ذا بال

في حقل النظرية. وها هو يعيش متطفلاً على رأس المال المفهومي لأسلافه، ولا يضيف إلا القليل ما خلا بعض الإضافة الإمبريقية التجريبية. أما الخاصية الثانية فهي أن هذا العمل يستخلص المفهومات التي يستعملها من تراث فكري محدَّد بالغ الضيق، فهناك دوركهايم أو فيبر أو فرويد أو مالينوفسكي، ونجد أنه في أي عمل من الأعمال يكون هناك اتباع لمقاربة أو مقاربتين لهؤلاء المفكرين البارزين، إنما مع تصحيحات هامشية قليلة يفرضها الميل الطبيعي للإفراط لدى العقول اللاقحة أو يفرضها الازدياد الحاصل في المعطيات الوصفية التي يمكن الركون إليها. ولكن لم يفكر أحد حتى مجرد تفكير بالنظر في حقول أخرى ـ في الفلسفة أو التاريخ أو القانون أو الأدب أو العلوم «الأقوى» ـ كما نظر هؤلاء الرجال أنفسهم، للوصول إلى الأفكار التحليلية. ويبدو لي، أيضاً، أن هاتين الخاصيتين الغريبتين ليستا منفصلتين عن بعضهما البعض.

ولئن كانت الدراسة الأنثروبولوجية للدين هي في الواقع في حالة ركود عام، فأنا أشك بإمكانية إطلاقها من جديد بمجرد إنتاج تغيُّرات هامشية في المواضيع النظرية التقليدية. إلا أن هناك حالة تفصيلية دقيقة تتعلق بتلك المقولات الراسخة بأن عبادة الأسلاف تدعم السلطة القضائية لدى كبار السن، أو بأن طقوس سن البلوغ هي وسائل ترسيخ الهوية الجنسية والمكانة الاجتماعية للمرء بوصفه شخصاً ناضجاً، أو بأن التجمعات الطقوسية تعكس معارضات سياسية، أو أن شبكة الأساطير في المجتمع تقدم خرائط ومواثيق للمؤسسات الاجتماعية وأسباباً مبررة للنفوذ الاجتماعي؛ كل هذه المقولات قد تؤدي في النهاية إلى إقناع عدد كبير من الناس، داخل سلك الأنثروبولوجيا وخارجه على حد سواء، بأن علماء الأنثروبولوجيا، مثلهم في ذلك مثل علماء اللاهوت، يكرسون

جهودهم بشكل راسخ نحو إثبات ما هو غير موضع شك. وفي عالم الفن، نسَّمي إعادة النَّسْخ تلك لِمُنْجزات الأساتذة الكبار. بالأكاديمانية (Academicism)؛ وأرى أن هذا الاسم هو الاسم المناسب الذي يمكننا إطلاقه أيضاً على المرض الذي نعاني منه. وبحسب عبارة ليو ستاينبرغ (Leo Steinberg)، فلن يكون بإمكاننا حتى أن نأمل في إنجاز أي عمل لا يكون مجرد إعادة إحياء لأفكار المفكرين العظام الذين حفل بهم الربع الأول للقرن العشرين، بل وأن نضاهي هذا العمل أيضاً، لن يكون ذلك بإمكاننا إلا إذا تخلينا عن نشدان ذلك الإحساس الممتع بالإنجاز الذي يتأتى من مجرد استعراض المهارات المعتادة، وإلا إذا وجهنا جهودنا نحو معالجة الإشكالات التي لم يتم توضيحها، بما يُمَكِّننا من إنجاز اكتشافات جديدة[1].

إن الوسيلة لفعل ذلك ليست في هجر التقاليد الراسخة لعلم الأنثروبولوجيا الاجتماعية في هذا الحقل، بل تكمن الوسيلة في توسيع هذه التقاليد. وهناك على الأقل أربعة إسهامات من هؤلاء الرجال الذين، على ما أرى، يهيمنون على تفكيرنا إلى حد الاختناق ـ دراسة دوركهايم لطبيعة المقدَّس، ومنهجية فيبر في الاستيعاب والفهم، والتوازي الذي أقامه فرويد بين الطقوس الفردية وتلك الجماعية، واستكشاف مالينوفسكي للتمييز بين المعنى الديني والمعنى العام ـ ويبدو لي أن هذه الإسهامات هي نقاط انطلاق محتمة لأي نظرية أنثروبولوجية نافعة حيال موضوع الدين. إلا أنها تبقى مجرد نقاط انطلاق. ولكي نتجاوز هذه الإسهامات علينا أن نضعها في

(1) L. Steinberg, «The Eye Is Part of the Mind,» *Partisan Review*, vol. 70 (1) (1953), pp. 194-212.

سياق أوسع بكثير من السياق الذي تتواجد فيه، في الفكر الذي كان سائداً في أزمانها. إن الأخطار الكامنة في هكذا عملية واضحة للعيان: الانتقائية الاعتباطية، والترويج السطحي للنظرية، والارتباك الفكري المحض. ولكنني، أنا على الأقل، لا أرى سبيلاً آخر للخلاص مما أسماه جانوفيتز (Janowitz)، في إشارته إلى علم الأنثروبولوجيا عموماً «اليد الميتة للكفاءة»[2].

وفي العمل باتجاه هكذا توسيع للظرف المفهومي الذي تحدث فيه دراساتنا، يمكن للمرء، بالطبع، أن يتحرك في عدد كبير من الاتجاهات؛ وقد تكون أكثر المشكلات الأولية أهميةً هي تجنب الانطلاق بها كلها دفعةً واحدة، كما يفعل الشرطي الخيَّال في روايات ستيفن ليكوك (Stephen Leacock). وفي ما يخصني أنا، سأحصر جهدي في تطوير ما أسميه بالبعد الثقافي للتحليل الديني، اتباعاً لبارسونز وشيلز[3] (Shils). وقد اكتسب مصطلح «الثقافة» الآن هالة معينة من سوء السمعة في دوائر الأنثروبولوجيا الاجتماعية بسبب تعدد مرجعياته والإبهام المدروس الذي طالما يُستثار عند الإشارة إليه. (هذا بالرغم من أنني لا أفهم تماماً لماذا يعاني هذا المصطلح لهذه الأسباب أكثر من معاناته لأسباب أخرى مثل «التركيب الاجتماعي» و«الشخصية»). وفي أي حال، فإن مفهوم الثقافة، كما أعتنقه، ليس له مرجعيات متعددة، ولا هو، في حدود ما أرى، يعاني من الغموض المفرط خارج حدود المعتاد: هو يشير إلى نمط من المعاني المتجسدة

---

(2) M. Janowitz, «Anthropology and the Social Sciences,» *Current Anthropology,* vol. 4 (1963), pp. 139 and 146-154.

(3) Talcott Parsons and Edward A. Shils, *Toward a General Theory of Action,* Edited by Edward C. Tolman [et al.] (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1951).

في رموز تُنُوقِلت تاريخياً، وهو نظام من المفهومات المتوارثة يُعبَّر عنها بأشكال رمزية، وبواسطة هذه الأشكال يتواصل الناس، وبها يستديمون ويطورون معرفتهم حول الحياة ومواقفهم منها. طبعاً، إن المصطلحات مثل «المعنى» و«الرمز» و«المفهوم» تصرخ فينا طالبة إيجاد تأويلات لها. ولكن هنا بالضبط يأتي دور الاتساع والتمدد، فإن صحّ ما يقوله لانغر بأن «مفهوم المعنى، بكل تنويعاته، هو المفهوم الفلسفي السائد في زماننا»، بأن «الإشارة والرمز والدلالة والمغزى والتواصل. . . هي بضاعتنا الفكرية»، إذا صح ذلك، فلربما آن الأوان أن تصبح الأنثروبولوجيا الاجتماعية، وعلى الأخص ذلك الجزء منها المتخصص بدراسة الدين، مدركة لهذه الحقيقة[4].

II

بما أننا سنتعامل مع المعنى، فلنبدأ بنموذج: وهو أن الرموز المقدسة تعمل في تركيب روح الجماعة أو الخصيصة المميزة لها ـ نغمة حياتهم وطبيعة هذه الحياة ونوعيتها، وأسلوبهم ومزاجهم في الأخلاق والجمال ـ ونظرتهم إلى العالم ـ الصورة التي تتكون عندهم عن طريقة عمل الأشياء في الواقع، وأفكارهم الأكثر شمولاً عن النظام، ففي الإيمان والممارسة الدينيين تكتسب روح الجماعة مبرراً فكرياً عبر إظهارها بأنها تمثل طريقة حياة متكيفة بشكل مثالي مع الحالة الفعلية للأمور الموصوفة في نظرتهم إلى العالم، بينما تصبح النظرة إلى العالم مقنعة عاطفياً بعرضها على أنها صورة للأحوال الواقعية مرتبة بشكل جيد موائم لهكذا طريقة حياة. ولهذه المواجهة أو الإثبات المتبادل نتيجتان أساسيتان، فمن جهة، هي تجعل الأفضليات

---

(4) S. Langer, *Philosophical Sketches* (Baltimore, MD: Johns Hopkins Press, 1962).

الأخلاقية والجمالية موضوعية بتصويرها على أنها ظروف حياتية مفروضة منبثَّة في عالم ذي تركيبة خاصة، أي على أنها مجرد ذوق سليم أو فطنة تُلْبس لباس الواقع الثابت. ومن جهة أخرى، فهي تدعم هذه العقائد المتقبَّلة حيال جسم العالم عن طريق استثارة العواطف الأخلاقية والجمالية بوصفها دليلاً عملياً تجريبياً لحقيقتها، فالرموز الدينية تصوغ مطابقة أساسية بين أسلوب حياة معين ومتيافيزيقا/ ماورائية محددة (وإن كانت في الأغلب ضمنية)، وهي حين تفعل ذلك تستديم كلا الجهتين بسلطة مستعارة من الجهة الأخرى.

وإذا وضعنا الصياغة اللغوية جانباً، فقد يكون ما قلناه حتى الآن شيئاً مسلماً به، فليس بجديد القول إن الدين يقولب الأعمال الإنسانية بحسب نظام كوني مُسْتَبْصَر وبأنه يُسْقِط صور النظام الكوني ذلك على مسطَّح التجربة الإنسانية. إلا أنه، ومن جهة أخرى، لم تحظ هذه التجربة سوى بالنزر اليسير من البحث والتدقيق، بحيث إننا لا نعرف إلا القليل، من الناحية الإمبريقية التجريبية، عن طريقة إنجاز هذه المعجزة بالذات. كل ما نعرفه هو أنها تحدث كل سنة، أو كل أسبوع، أو كل يوم، أو أنها تحدث كل ساعة تقريباً، بالنسبة إلى البعض؛ ولدينا كم كبير من الأدبيات في المجال الإثنوغرافي تثبت ذلك. إلا أننا لا نجد أثراً للإطار النظري الذي قد يمكننا من تقديم تفسير تحليلي لها، تفسير من النوع الذي يمكن أن نقدمه للتقطُّع السُلالي، أو الوراثة السياسية أو تبادل العمل أو تعريف الطفل بالمجتمع.

لنختزل نموذجنا إذاً إلى تعريف، فمع أن التعريفات معروفة بسمعتها السيئة بأنها لا تقدم شيئاً ثابتاً، فهي، بنفسها، تقدم ذلك، إذا ما رُكِّبت بعناية كافية، فهي تقدم لنا توجيهاً نافعاً للفكر، أو إعادة توجيه له، بحيث إننا إذا ما فكَّكناها تفكيكاً ممتداً فسيتأتى لنا بطريقة

فعالة أن نطور خطاً جديداً للبحث نراقبه ونسيطر عليه، فالتعريفات تمتاز بميزة الوضوح: هي تمتاز عن سائر أنواع الكتابات بالالتزام، ذلك الالتزام الذي تفتقده تلك الكتابات في هذا الحقل، هذه الكتابات التي تستبدل الحجة بالبلاغة. ومن دون الخوض في المزيد من الكلام، فإن «الدين» يعرَّف بأنه:

(1) نظام من الرموز يفعل (2) لإقامة حالات نفسية وحوافز قوية وشاملة ودائمة في الناس عن طريق (3) صياغة مفهومات عن نظام عام للوجود و(4) إضفاء هالة من الواقعية على هذه المفهومات بحيث (5) تبدو هذه الحالات النفسية والحوافز واقعية بشكل فريد.

نظام من الرموز يفعل...

هناك ثقل هائل موضوع على مصطلح «رمز» هنا بحيث إن خطوتنا الأولى يجب أن تكون التقرير بشيء من الدقة ما الذي سنعنيه بهذا المصطلح. وليست هذه بالمهمة السهلة، فكلمة «رمز» مثلها في ذلك مثل كلمة «ثقافة»، استُعملت للإشارة إلى عدد كبير من الأشياء المختلفة، وغالباً ما يحصل ذلك في الوقت ذاته.

عند البعض تُستعمل كلمة «رمز» للإشارة إلى أي شيء يدل على شيء آخر بالنسبة إلى شخص ما: الغيوم السوداء هي نُذُرٌ رمزية تشير إلى أمطار قادمة. وعند بعضٍ آخر، هي تُستعمل فقط في إشارات تقليدية واضحة من هذا النوع أو ذاك: العَلَم الأحمر رمز للخطر، والراية البيضاء رمز للاستسلام. وهي عند آخرين محصورة في شيء ما يعبر بطريقة مواربة وبلاغية عن شيء لا يمكن التعبير عنه بطريقة حرفية مباشرة، ولذلك فإن هناك رموزاً في الشعر ولكن ليس في الكتابات العلمية، ولذلك أيضاً نجد أنه من الخطأ القول بوجود منطق رمزي (Symbolic Logic). وعند آخرين غيرهم، نجدها

تُستعمل للإشارة إلى أي شيء أو فعل أو حدث أو صفة أو علاقة تُستخدم ناقلاً لتصور أو مفهوم - فالتصور يصبح هو «معنى» الرمز - وهذه هي المقاربة التي سأتبعها هنا[5]. والرقم 6 مثلاً، سواء كان مكتوباً أو متخيلاً أو بشكل حجارة مرصوفة، أو حتى بشكل ثقب في أشرطة برامج الكمبيوتر، يبقى رمزاً. وهذا يصح أيضاً عن الصليب، سواء تكلمنا عنه أو تصورناه أو شكلناه بحركة قلقة باليد في الهواء أو داعبناه بحركة عاطفية بالأصابع عند العنق، وهكذا هي أيضاً لوحة ندعوها غيرنيكا[*] (Guernica)، أو قطعة الحجارة الملونة التي ندعوها تشيرينغا[**] (Churinga)، وكذلك كلمة واقع (Reality)، أو حتى المقطع النحوي «ing - »، فهذه كلها رموز، أو هي على الأقل عناصر رمزية لأنها صياغات ملموسة لأفكار وتجريدات من التجربة الإنسانية مثبتة في أشكال محسوسة، وتجريدات ملموسة لأفكار أو مواقف أو أحكام أو أشواق أو عقائد. وهكذا فإن إجراء دراسة للنشاط الثقافي - وهو النشاط الذي تشكل الرمزية فيه المحتوى الإيجابي - إن إجراء مثل هذه الدراسة لا يتم بالتخلي عن التحليل الاجتماعي من أجل الاهتمام بكهف الخيالات الأفلاطوني[***]، ولا

---

(5) S. Langer, *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*, 4th ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960).

(*) هي لوحة رسمها بيكاسو (Picasso) لتخليد ذكرى معركة ومجزرة حصلت في بلدة غيرنيكا الإسبانية في أثناء الحرب الأهلية في تلك الدولة عام 1937.

(**) يطلق هذا الاسم على قطعة من الحجارة أو الخشب تُعتبر مقدسة أصلاً عند قبائل السكان الأصليين في أستراليا الوسطى، وهي إهليليجية الشكل فيها تصاميم منقوشة وتحمل قيمة روحية معينة عند السكان.

(***) يروي أفلاطون في كتابه **الجمهورية** (الكتاب السابع) حكاية رمزية عن أشخاص مأسورين في كهف مقيدين بالسلاسل منذ طفولتهم ولا يستطيعون حراكاً، حتى أن رؤوسهم مجمَّدة باتجاه جدار أمامهم تنعكس عليه ظلال لأشياء تتحرك من خلفهم ناجمة عن ضوء نار هائلة مشتعلة خارج الكهف، كما تنعكس أصداء الأصوات الآتية من الخارج، فلو =

بالدخول إلى عالم ذهني من سيكولوجيا التأمل الباطني، أو حتى أسوأ من ذلك، عن الفلسفة التأملية، حيث تهوم هناك إلى الأبد في هالة من المعارف (Cognitions) والعواطف (Affections) والدوافع الفطرية (Conations)، وما إلى هنالك من الموجودات التي تروغ عن التحديد. إن الأفعال الثقافية، البناء والمخاوف واستعمال الأشكال الرمزية هي أحداث اجتماعية كأي حدث آخر؛ وهي تمتاز بالعمومية والعلنية مثل الزواج، كما إنها قابلة للمراقبة مثل الزراعة.

إلا أنها ليست الشيء ذاته؛ وإذا شئنا أن نكون أكثر دقة نقول إن البعد الرمزي للأحداث الاجتماعية هو، مثله مثل النفسي، بذاته قابل للتجريد النظري من تلك الأحداث بوصفها كليات إمبريقية تجريبية. وإذا أردنا إعادة صياغة الملاحظة التي أدلى بها كينيث بورك، قلنا إنه لايزال هناك فارق بين بناء المنزل ورسم خريطة لبناء المنزل، كما إن هناك فارقاً بين قراءة قصيدة تتناول إنجاب الأطفال بالزواج وإنجاب الأطفال بالزواج فعلياً[6]. ومع أن بناء المنزل قد يمضي وفق الخريطة الموضوعة له، أو ـ وهذا أقل حدوثاً ـ أن إنجاب الأطفال قد تحفزه قراءة تلك القصيدة، فلايزال هناك ما يقال لدعم الحجة القائلة بعدم الخلط بين تعاملنا مع الرموز وتعاملنا مع الأشخاص والأشياء، فهذه الأخيرة ليست رموزاً بحد ذاتها، على الرغم من أنها تُستعمل رموزاً في كثير من الأحيان[7]. وبالغاً ما بلغت درجة الامتزاج بين ما هو تراثي وما هو اجتماعي وما هو نفسي في مجريات الحياة

= قُدّر لأحد هؤلاء الأسرى أن يقوم وينظر إلى الأشياء خارجاً فهو سيظنها أوهاماً وسيبقى على يقينه بأن خيالات الجدار هي الحقيقية كونه لم ير غيرها طيلة حياته.

(6) Kenneth Burke, *The Philosophy of Literary Form; Studies in Symbolic Action* ([Baton Rouge]: Louisiana State University Press, 1941), p. 9.

(7) إن الخطأ المقابل لذلك، وهو الموقف الشائع لدى الفلاسفة الكنتيين الجدد=

اليومية في المنازل والمزارع والقصائد والزيجات، فيظل من المفيد التمييز بينها في التحليل، وحين نفعل ذلك نعزل السمات النوعية لكل من هذه الأصناف مقابل الخلفية المعتادة للصنفين الآخرين.

أما في ما خص الأنماط الثقافية، أي أنظمة أو مركَّبات من الرموز، فإن السمة النوعية التي تحتل المرتبة الأولى في الأهمية بالنسبة إلينا هنا هي أن هذه الأنماط هي مصادر خارجية للمعلومات. وعندما أقول «خارجية» هنا، أعني أنها ـ بعكس الجينات الوراثية مثلاً ـ تقع خارج حدود جسم الكائن الحي كما هو، وهي تقع في ذلك العالم من العلاقات البينية بين الأشخاص والتفاهمات العامة حيث يولد كل البشر، وفيه يسير كلٌ منهم في مساره الحياتي المختلف، حيث يترك كلٌ منهم أثراً باقياً بعد مماته. وحين أقول «مصادر معلومات» لا أعني إلا أنها ـ مثل الجينات الوراثية ـ تقدم لنا تصميماً أو قالباً تتخذ بحسب شروطه ولكن من خارجه، عملياتٌ معينة شكلاً محدداً. وكما إن نظام المواد القاعدية في شريط من الحِمض الريبي النووي (DNA) يشكل برنامجاً مشفَّراً، أو مجموعة من التعليمات، أو وصفة معينة، لتوليف البروتينات معقَّدة التركيب التي تشكل العمل العضوي، فإن الأنماط الثقافية تؤمِّن هكذا برامج لتأسيس العمليات الاجتماعية والنفسية التي تشكل السلوك في العلن. وبالرغم من الاختلاف الكبير بين نوعية المعلومات وآلية انتقالها في

= (Neo-Kantians)، من مثل كاسيرر (Cassirer)، والمتمثل باعتبار الرموز متماهية مع مسمَّياتها أو مقصوداتها (Referents) أو إنها «مكونة» لها، لا يقل ضرراً عن الموقف المشار إليه، انظر: E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, Translated by Ralph Manheim, Pref. and Introd. by Charles W. Hendel, 4 vols. (New Haven, CT: Yale University Press 1953-1957).

وكما ينقل عن أحد أساتذة مبدأ زين (Zen)، فإنه «يمكن للمرء أن يشير إلى القمر بإصبعه، إلا أن اعتبار الإصبع في موقع يحل محل القمر هو ضرب من الهبل».

الحالتين، فإن هذه المقارنة بين الجينة الوراثية والرمز هي أكثر من مجرد مشابهة متكلّفة من نوع «الوراثة الاجتماعية»، في الواقع إنها علاقة متينة، وذلك أنه بالضبط بسبب واقع أن العمليات المبرمجة جينياً هي على درجة عالية من التعميم عند البشر بالمقارنة مع الحيوانات الدنيا، فإن العمليات المبرمجة ثقافياً تكتسب مثل هذه الأهمية؛ إن المصادر الخارجية للمعلومات هي بمثل هذه الأهمية الحيوية فقط بسبب فقدان الإحكام في تحديد المصادر الداخلية للسلوك الإنساني، فالقُنْدُس لا يحتاج في بناء السد إلا إلى الموقع المناسب والمواد المناسبة ـ أما طريقة عمله فتحدوها طبيعته الفيزيولوجية. أما الإنسان، الذي لا تقول له جيناته شيئاً عن صناعة البناء، فهو يحتاج أيضاً إلى تصور طبيعة بناء السدود، وهذا تصور لا يمكن له أن يحصل عليه إلا من مصدرٍ رمزي ما ـ مخطط تفصيلي مثلاً أو كتاب دراسي أو توجيه شفهي من شخص ذي خبرة ببناء السدود ـ أو بالطبع يمكنه ذلك من معالجة عناصر بيانية أو لغوية بطريقة تمكنه من الوصول إلى تصور عن طبيعة السدود وكيفية بنائها.

وتجري أحياناً صياغة هذه النقطة في شكل حجة تقول بأن الأنماط الثقافية هي «نماذج»، أي مجموعات من الرموز تكون العلاقة في ما بينها «نموذجاً» للعلاقات بين كائنات أو عمليات أو ما شابه في الأنظمة الفيزيائية أو العضوية أو الاجتماعية أو النفسية عن طريق «المقارنة» أو «التقليد» أو «المحاكاة»[8]. إلا أن مصطلح النموذج (Model) له معنيان ـ بمعنى «من» أو «عن» (of)، وبمعنى «لـ» أو «لأجل» (for). ومع أن المعنيين هما وجهان للمفهوم الأساسي ذاته،

(8) K. J. W. Craik, *The Nature of Explanation* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1952).

إلا أنه يجدر بنا التمييز بينهما في التحليل، ففي المعنى الأول يجري التركيز على معالجة التراكيب الرمزية بهدف جعلها في موقع موازٍ تقريباً للنظام اللارمزي المثبت مسبقاً، كما يحصل عندما نستوعب كيفية عمل السدود بتطوير نظرية عن الآليات الهيدرولية (حركة المياه) أو إنشاء مخطط بياني (Flow Chart). إن هكذا نظرية أو رسم بياني تمثل العلاقات الفيزيائية بطريقة تجعلها قابلة للاستيعاب ـ بالتعبير عن بنيتها بشكل إجمالي موجز؛ وهي بهذا تكون نموذجاً عن «الواقع» وفي المعنى الثاني يكون التركيز على معالجة الأنظمة اللارمزية من ضمن العلاقات المعبَّر عنها في الأنظمة الرمزية، كما يحصل عندما نشيد سداً بحسب المواصفات المتضمَّنة في نظرية هيدرولية أو بحسب استنتاجات مستفادة من رسم بياني. وهنا تكون النظرية نموذجاً يجري في ضوئها ترتيب العلاقات الفيزيائية: وبهذا تكون نموذجاً لـ «الواقع». ولا تختلف الحالة بأي شكل عن ذلك بالنسبة إلى الأنظمة النفسية أو الاجتماعية، كما بالنسبة إلى النماذج الثقافية التي لا نطلق عليها عادة اسم «النظريات» بل أسماء مثل «العقائد» أو «الألحان» أو «الطقوس». وبعكس الجينات ومصادر المعلومات الأخرى اللارمزية، التي هي نماذج **ل** ـ وليست نماذج **عن** الأنماط التراثية، فإن هذه الأنماط لها جانب داخلي مزدوج: إنها تؤمِّن المعنى، أي الشكل المفهومي الموضوعي، للواقع الاجتماعي والنفسي بتشكّلها بحسبه وبتشكيله بحسبهما.

وفي الواقع إن الجانب المزدوج هو الذي يميز الرموز الحقيقية من سائر أنواع الأشكال الدلالية الأخرى. إن النماذج من النوع الثاني («لـ» أو «لأجل») نجدها في نظام الطبيعة بكامله، كما يشير مثال الجينات؛ حيثما نجد تواصلاً للأنماط، فإن هذه البرامج، بالمنطق البسيط تكون مطلوبة، فبين الحيوانات ربما يكون التعلُّم عن طريق

الطبع بالذهن هو المثال الأكثر لفتاً للنظر، وذلك لأن مثل هذا التعلُّم ينخرط فيه تمثيل آلي أوتوماتي لنسق مناسب من السلوك بواسطة حيوان نموذج في حضور حيوان متعلِّم، وهذا يؤدي بشكل تلقائي أيضاً إلى استثارة وتثبيت مجموعة معينة من الاستجابات المركوزة في جينات الحيوان المتعلِّم[9]. كما إن رقصة نحلتين تتواصلان بالرقص، إحداهما وجدت الرحيق والأخرى تبحث عنه هي مثال آخر، مختلف نوعاً ما، وشيفرته أكثر تعقيداً[10]. حتى إن كريك (Craik) أشار إلى أن نقط الماء، التي تنحدر من ينبوع جبلي وتشق طريقها إلى البحر في قناة صغيرة فاتحة الطريق لانهمار كميات أكبر من الماء تتلوها، تلعب دور النموذج «ل»[11]. أما نماذج الـ «من» أو الـ «عن» ـ وهي العمليات اللغوية والبيانية والآلية الميكانيكية، والطبيعية. . . إلخ، والتي لا تقدم مصادر معلومات يمكن بواسطتها تنميط عمليات أخرى، ولكنها تقدم هذه العمليات المنمَّطة كما هي، وتؤول تركيبتها في وسط بديل ـ هذه النماذج أكثر نُدرة، وقد تكون محصورة بالإنسان فقط من بين الكائنات الحية. إن القدرة على الإحساس بالتطابق التركيبي بين مجموعة من العمليات أو الأنشطة أو العلاقات أو الكيانات وما إلى هنالك ومجموعة أخرى تعمل كبرنامج لها، بحيث يمكن أخذ البرنامج كتمثيل أو تصور ـ أي رمز ـ لما هو مبرمج، إن هذه القدرة هي جوهر الفكر الإنساني. إن التبادل البيني (Intertransposability) بين نماذج الـ «من» ونماذج الـ «لـ»، الذي

(9) Konrad Lorenz, *King Solomon's Ring*, Translation from the German by Marjorie Kerr Wilson (London; New York: Crowell, 1952).

(10) K. von Frisch, «Dialects in the Language of the Bees,» *Scientific American* (August 1962).

(11) Craik, *The Nature of Explanation.*

تتيحه الصياغة الرمزية هو الخاصية المميّزة لعقليتنا.

. . . لإقامة حالات نفسية وحوافز قوية وشاملة ودائمة في الناس عن طريق. . .

أما في ما يخص الرموز الدينية وأنظمة الرموز الدينية، فنجد هذا التبادل في المواضع بين النماذج واضحاً. إن الطاقة على الاحتمال والشجاعة والاستقلالية والمثابرة والتثبت الشغوف بالرأي، وهي الفضائل التي يمارسها الهندي الأميركي في السهول (Plains) في رؤياه ونشدانه هي نفسها التي يحاول أن يعيش عليها: بينما يحصل فيه إحساس بالوحي، والكشف يرسّخ في الوقت نفسه إحساساً بالاتجاه المطلوب(12). إن الإحساس بالذنب حيال التقصير في الواجبات والعار أمام الناس عندما يجري الاعتراف العلني هي المشاعر نفسها التي تشكل خلفية الإحساس بالواجب الأخلاقي الذي يصون مجتمعه الذي يعي أهمية الملكية: إن الحصول على المغفرة يتضمن تشكيلاً للضمير(13).

إن ضبط النفس عينه الذي يحظى به متصوّف جاوي وهو يحملق في شعلة المصباح في ما يراه إلهاماً إلهياً، إن ضبط النفس هذا يقدم له تمريناً في الضبط الصارم للتعبير العاطفي، وهذا الضبط ضروري لرجل يتبع طريقة حياة تتميز بالزهد والخضوع للمشيئة الإلهية(14). وسواء كان المرء ينظر إلى تصور وجود ملاك حارس شخصي، أو قوة حارسة للعائلة، أو وجود إله حالٌ في الكون، على

(12) Robert H. Lowie, *Primitive Religion* (New York: Boni and Liveright, 1924).

(13) R. F. Fortune, *Manus Religion; an Ethnological Study of the Manus Natives of the Admiralty Islands*, Memoirs of the American Philosophical Society; vol. III (Philadelphia, PA: American Philosophical Society, 1935).

(14) Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe, Ill: Free Press, 1960).

أن ذلك صورة موجزة عن طبيعة الواقع أو على أنه أصول أو مواد ينتج عنها الواقع بهذه الكيفية، فهذا يبدو إلى حد بعيد أمراً استنسابياً، ويجدر بالباحث في هذه القضية أن يلقي الضوء على جانب منها، وهو وجود نموذج الـ «عن» أو نموذج الـ «ل ـ » فيها. وفي هذا المجال فإن الرموز الملموسة التي تنطوي عليها القضية تشير إلى واحد من هذين الاتجاهين ـ شخصية أسطورية مثيولوجية متجسدة في البرية أو القفار، أو جمجمة رأس العائلة الراحل معلّقة من دعامة سقف المنزل تراقب ما يجري تتسقط هفوات أفراد العائلة، أو صوت بلا جسد يتغنّى بالأشعار الكلاسيكية الغامضة في الهدوء. وكلا الاتجاهين يعبر عن مناخ العالم ويشكّله في الوقت ذاته.

وهما يشكلانه عن طريق خلق مجموعة متميزة من الطِّباع في نفس الشخص المتدين العابد (ميول، قدرات، نزعات، مهارات، عادات، قابليات، استعدادات) مما يُكْسِب مسار أفعاله ونوعية تجربته صفةً ملازمة دائمة. والطَّبْع الذي أشرنا إليه لا يصف عملاً أو حدثاً بل يصف احتمال القيام بالعمل أو وقوع حدث في ظروف معينة: «وعندما نقول إن البقرة حيوان مجتر أو أن رجلاً ما مدخن، لا نكون نقصد أن البقرة تقوم بفعل الاجترار الآن أو أن الرجل يدخن سيكارة الآن، فأن تكون البقرة حيواناً مجتراً يعني أنها تقوم بهذا الفعل بين حين وآخر، وأن يكون الرجل مدخِّناً يعني أن لديه عادة تدخين السكائر»[15]. وكذلك، فأن يتصف المرء بالورع لا يعني أنه يمارس عبادة نصفها بالورع في الوقت الحاضر، بل إنه قابل للقيام بمثل هذه العبادات. وذلك ينطبق أيضاً على الثقة بالنفس لدى هندي السهول، وعلى الميل لتأنيب الضمير في شعب المانوس، وعلى الزهد

(15) Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, Senior Series (New York; London: Hutchinson's University Library, 1949).

والخضوع لدى المتصوّف الجاوي؛ وهي المواقف التي تشكل في سياقاتها الخاصة جوهر الورع ومادته. إن فضيلة هذا النوع من النظر لما يُسمَّى عادة «السمات العقلية» أو ـ إذا ما وضعنا جانباً الفكر الديكارتي ـ «القوى النفسية» (وكلا المصطلحين لا اعتراض عليهما بحد ذاتهما) تكمن فضيلة هذه النظرة في أنها تخرج تلك السمات أو القوى من مجال الإحساس الشخصي المُبْهَم صعب المتناول إلى العالم المضيء للأشياء التي يمكن مراقبتها بسهولة حيث نجد هشاشة الزجاج وقابلية الورق للاحتراق وـ إذا شئنا العودة إلى الاستعارة التي ذكرناها سابقاً ـ رطوبة المناخ الإنجليزي.

أما في ما يخص الأنشطة الدينية (وتعلم أسطورةٍ ما هو نشاط ديني بقدر ما هو قطع المرء إصبعه عند المفصل)، فهناك نوعان من الميول المختلفة نوعاً ما تستحثهما هذه الأنشطة: الأحوال النفسية والحوافز.

أما الحافز فهو ميل مستمر، نزعة مزمنة للقيام بنوعٍ معين من الأعمال وتجريب أنواع معينة من المشاعر في أنواعٍ معينة من المواقف، و«الأنواع» المشار إليها في الحالات الثلاث تكون عموماً ذات طبيعة متباينة وسيئة التحديد:

لدى سماعنا أن رجلاً ما يتميز بالغرور [أي يحفزه الغرور] نتوقع منه التصرف بطرق معينة، أي أن يكثر الحديث عن نفسه، وأن يشق طريقاً لنفسه إلى مجتمع المشاهير، وأن يرفض النقد، وأن ينشد أضواء الشهرة وأن يروغ بنفسه عن أي حديث يتناول فضائل الآخرين. كما نتوقع منه أن يتلذّذ بالأحلام الوردية عن نجاحاته الخاصة، وأن يتحاشى ذكريات الفشل الماضي وأن يخطط لما يؤدي إلى رُقِيِّه الخاص، فالغرور يعني أن يتصرف المرء بهذه الطرق وبطرق عديدة أخرى مشابهة. كما إننا بالتأكيد نتوقع من الرجل

المغرور أن يشعر بالغصة والاضطراب في مواقف معينة؛ نتوقع منه أن يشعر بغصة حادة عندما يجد أن رجلاً بارزاً مثلاً قد نسي اسمه، وأن يشعر بالزهو في قلبه والخفة في حركاته عندما يسمع بمصاب حل بخصومه. إلا أن مشاعر الامتعاض ومشاعر الزهو ليست مؤشراً مباشراً بقدر ما هي الأعمال العلنية المتمثلة بالتبجح أو الأعمال الخاصة مثل أحلام اليقظة[16].

والأمر نفسه ينطبق على أي حافز، فإذا نظرنا إلى ما يمكن تسميته بـ «الشجاعة الاستعراضية» من زاوية أنها حافز من الحوافز، نجد أنها تتألف من نزعات راسخة من مثل الصوم في الأماكن الصعبة، إغارة المرء بمفرده على معسكرات الأعداء، والشعور بالإثارة لدى التفكير في استعراضات القوة القتالية، المعروفة باسم (Counting Coup)[*]. أما حافز «الاعتزاز الأخلاقي» فهو يتكون من ميول متأصلة في النفس من مثل الوفاء بالالتزامات والوعود والمواثيق المغلظة، والاعتراف بالخطايا الخفية أمام جمهور غاضب، والشعور بالذنب عندما توجه اتهامات غامضة وعمومية في جلسات تحضير الأرواح. أما حافز «الوقار المتجرّد» فيتكون من ميول ثابتة في النفس من مثل التماسك والمحافظة على رباطة الجأش في مواجهة الاضطراب أو الكوارث، والشعور بالاشمئزاز حتى حيال أي تعبير (ولو كان ذلك باعتدال) عن عاطفة ما، والانخراط في التذمر أمام

(16) المصدر نفسه، ص 86. والاقتباس أخذ بإذن من: Barnes and Noble Books and Hutchinson Publishing Group Ltd.

(*) يعود أصل هذه العبارة (حرفياً: احتساب الضربات) في الدراسة الأنثروبولوجية إلى تعداد مفاخر المقاتل في المعركة لدى سكان أميركا الأصليين في منطقة السهول. وقد تستعمل للإشارة إلى مسابقات ومباريات تحتسب فيها النقاط لمن يستطيع لمس خصمه أو السرقة منه مثلاً.

أشياء لا ملامح لها. وهكذا نرى أن الحوافز ليست أفعالاً (أي سلوك مقصود) ولا مشاعر، بل هي قابليات أو استعدادات نفسية للقيام بأنواع معينة من الأفعال أو للإحساس بأنواع معينة من المشاعر. وعندما نصف إنساناً ما بأنه متدين، أي يحفزه الشعور الديني، فهذا على الأقل جزء مما نقصده ـ وإن كان لا يتعدى كونه جزءاً من الكل فحسب.

وهناك جزءاً آخر من مقصودنا يتمثل في أن هذا الشخص، عندما يُستثار بالشكل المناسب، لديه استعداد للوقوع في حالات نفسية معينة، نجمِّعها أحياناً تحت أسماء وأنواع شاملة من مثل «تبجيلي» و«وقور» و«مكرَّم». إلا أن هذه التعابير التي تتسم بالعمومية تعَمي فعلياً على التنوعات الإمبريقية الهائلة في الميول التي تكوِّن هذه الحالات، وتميل إلى استيعابها في النفخة الفائقة الرزانة التي تميز معظم حياتنا الدينية. إن الحالات النفسية التي تثيرها الرموز المقدسة، في أزمنة مختلفة وأمكنة مختلفة، تتراوح بين الابتهاج والكآبة، بين الاعتداد بالنفس والإشفاق على الذات، بين العبث الذي لا يُرجى له صلاح إلى الفتور المعتدل ـ ناهيك بناحية القدرة على الإثارة الجنسية في الكثير من الأساطير والطقوس في العالم، فكما أنه ليس ثمة نوع واحد من الحوافز تمكن تسميته بالورع، فليس هناك نوع مفرد من الحالات النفسية يمكن للمرء أن يصفه بالديني أو التبجيلي.

إن الفارق الأكبر بين الحالات النفسية والحوافز هو أنه بينما تتسم الحوافز بأنها مميزات توجُّهيَّة (Vectorial)، فإن الحالات النفسية تتسم بأنها عددية (كمية، تدرُّجية) غير توجُّهية، فالحوافز تتشكل في قالب توجهي، وهي تصف مساراً كلياً معيناً، وتنجذب نحو إنجازٍ عادةً ما يكون مؤقتاً. أما الحالات النفسية فهي تختلف فقط في درجة الحدة: وهي لا تتجه إلى مكان معيَّن، فهي تنبعث من ظروف معينة ولكنها لا تستجيب إلى نهاية أو غاية ما، فهي مثل

الضباب تهبط ثم ترتفع؛ وهي مثل الروائح، تنتشر ثم تتبخر. وفي حال حضورها تكون ذات تأثير عام شامل: إذا كان المرء حزيناً فهو يرى كل شخص وكل شيء حوله كئيباً، وأما إذا كان في حال مرحة، فكل شيء وكل شخص حوله يبدو رائعاً. وهكذا، فمع أن الرجل قد يكون مغروراً ومقداماً وعنيداً، أو ذا رأي مستقل في الوقت ذاته، فليس بإمكانه أن يكون متعابثاً ومتكاسلاً، أو مبتهجاً وكئيباً في الوقت ذاته(17). أضف إلى ذلك أنه بينما تستمر الحوافز لفترات ممتدة من الزمن قصرت أو طالت، فإن الحالات النفسية تتميز بالتكرار والمعاودة بتردُّد قد يزداد أو ينقص، فهي تجيء وتروح لأسباب غالباً ما يصعب فهمها. إلا أن الفارق الأهم بين الحوافز والحالات النفسية في ما يعنينا منها، قد يكون أن الحوافز «تُعطى معنى» بالإشارة إلى الأهداف التي تتصور لها، بينما «تُعطى» الحالات النفسية «معنى» بالإشارة إلى الظروف التي يُتصَّور نشوؤها منها، فنحن نفسِّر الحوافز بما تنشئه بينما نفسر الحالات النفسية بالمصادر التي تنشأ منها، فنحن مثلاً نقول إن شخصاً ما مجتهد لأنه يرغب في النجاح؛ بينما نقول عن شخص إنه يشعر بالقلق بسبب إدراكه للخطر الداهم الناجم عن حرب نووية. وهذا ينطبق أيضاً على الحالات التي تصل فيها التفسيرات إلى منتهاها، فعمل البِرّ يصبح إحساناً دينياً مسيحياً عندما نؤطِّره في إطار مفهوم الغايات الإلهية؛ والتفاؤل يصبح تفاؤلاً دينياً مسيحياً عندما يكون متأصلاً في مفهوم خاص يتناول الطبيعة الإلهية. كما إن صفة المواظبة التي يمتاز بها شعب النافاهو(*) (Navaho) تجد مبرراً لها في الاعتقاد بأنه طالما أن «الواقع» يعمل

(17) المصدر نفسه، ص 99.

(*) شعب منتشر في الأجزاء الشمالية من المكسيك وبعض الولايات الأميركية المحاذية للحدود مع المكسيك.

بشكل آلي ميكانيكي فهو واقع قاهر؛ إن المخاوف المزمنة لدى هذا الشعب تجد مبرراً لها في القناعة بأنه طالما أن «الواقع» يعمل فهو ذو سلطة قاهرة وهو ذو خطر عظيم سواءً بسواء[18].

... صياغة مفهومات عن نظام عام للوجود و...

ينبغي أن لا يشكل أي مفاجأة لنا أن الرموز أو أنظمة الرموز التي تستحث وتحدد النزعات التي نصفها بالدينية وتلك التي تضع تلك النزعات في إطار كوني شامل هي الرموز ذاتها. وإلا فما معنى قولنا أن شعوراً معيناً بالخشية والخشوع هو شعور ديني وليس علمانياً، سوى أنه ينبع من الاقتناع بوجود قوة حيوية مبثوثة في الوجود بكامله كما في عقيدة المانا[*]، وليس من زيارة إلى غراند كاينون[**] (Grand Canyon)؟ أو القول بأن حالة معينة من الزهد هي مثال للحافز الديني، سوى أنها موجهة نحو إنجاز غاية غير مشروطة مثل النيرفانا وليس حالة مشروطة مثل تخفيض الوزن؟ إذا لم تكن الرموز المقدسة، في الوقت ذاته، تستحث نزعات في الإنسان وتصوغ - وإن بشكل غير مباشر وغير مفصّل وغير منهجي - أفكاراً عمومية عن النظام، إن لم تكن تفعل ذلك فلن يكون هناك وجود للفروق الإمبريقية التجريبية في النشاط الديني أو التجربة الدينية، فقد نستطيع مثلاً أن نصف رجلاً بأنه «متدين» في تعلقه بلعبة

---

(18) C. Kluckhohn, «The Philosophy of the Navaho Indians,» in: F. S. C. Northrop, ed., *Ideological Differences and World Order*, Studies in the Philosophy and Science of the World's Cultures (New Haven, CT: Yale University Press, 1949), pp. 356-384.

(*) عقيدة لدى شعوب ميلانيزيا وبولينيزيا تقول بوجود قوة خارقة لا متشخصة قد تتركز في الأشياء أو الأشخاص وقد تورّث أو تُكتسب أو تُمنح.

(**) هي منطقة صخرية طبيعية في ولاية أريزونا في الولايات المتحدة الأميركية.

الغولف، ولا نكون بهذا نعني أنه متعلق باللعبة بشغف وأنه يلعبها أيام الآحاد فحسب، بل يتعين أن يكون هو يرى فيها رمزاً لحقائق سامية معينة. كما إن المراهق الذي يحدِّق بعاطفة جياشة في عيني الفتاة المراهقة في صورة كرتونية من صنع وليام ستايغ (William Steig)، وهو يتمتم: «هناك شيء ما فيك يا إيثل يبعث فيَّ نوعاً من الشعور الديني»، يكون، مثل معظم المراهقين، في حالة من التشويش والخلط. إن ما يؤكده أي دين حول الطبيعة الأساسية للواقع قد يكون غامضاً، أو سطحياً، أو، وهذا ما يحدث غالباً، منحرفاً؛ إلا أن الدين يجب أن يؤكد شيئاً ما، هذا إذا لم يكن ليُخْتَزَل إلى مجرد مجموعة من الممارسات العُرْفية والعواطف التقليدية التي نشير إليها عادة باسم الوعظ الأخلاقي. وإذا أراد المرء اليوم أن يأتي بتعريف مختصر للدين، فلن يكون ذلك التعريف الشهير الذي أتى به تايلور من أنه «الإيمان بوجود كائنات روحية»، وهو التعريف الذي كان يحثنا غودي (Goody) في ما بعد على الرجوع إليه، بعد ما تعب من النقاط النظرية البارعة الخفاء، بل يكون ما سماه سلفادور دو مادارياغا (Salvador de Madariaga) من أن الدين هو «تلك العقيدة المتواضعة نسبياً القائلة بأن اللّه ليس مجنوناً»[19].

بالطبع، تؤكد الأديان عادة أشياء أكثر من ذلك بكثير: وكما يلاحظ جيمس، نحن نؤمن بكل ما نستطيع الإيمان به، ولو كان باستطاعتنا لآمنا بكل شيء[20]. ويبدو أن الشيء الذي يمكن لنا أن نتحمله الأقل هو تهديد يوجه إلى قُوى التصور لدينا، إشارة إلى أن

---

(19) J. Goody, «Religion and Ritual: The Definition Problem,» *British Journal of Psychology*, vol. 12 (1961), pp. 143-164.

(20) William James, *The Principles of Psychology*, American Science Series- Advanced course, 2 vols. (New York: H. Holt and Company, 1904).

قدرتنا على الخلق والفهم واستعمال الرموز قد تخذلنا، فإذا حصل ذلك، فسنكون، كما أشرت سابقاً، أكثراً عجزاً من حيوانات القندس. إن صفات الشمول والانتشار والتنوع القصوى التي تميز قدرة الإنسان الجِبِلّية (المبرمجة وراثياً) على الاستجابة تعني أن الإنسان من دون مساعدة الأنماط الثقافية قد يكون غير كامل من الناحية الوظيفية، بمعنى أنه لن يكون مجرد قرد موهوب شاء حظه العاثر أن يكون محروماً من تحقيق إمكاناته الكامنة، كطفل مهضومة حقوقه، بل يكون مسخاً لا شكل له لا يمتلك حسَّ التوجه ولا قدرة له على ضبط النفس، يصبح كتلة فوضوية من النزعات والعواطف غير المحدَّدة. إن الإنسان يعتمد اعتماداً كبيراً على الرموز وأنظمة الرموز إلى درجة أنها تصبح ذات تأثير حاسم في حيويته الإبداعية، وبنتيجة ذلك فإن حساسيته تجاه أي إشارة، مهما كانت قاصية، باحتمال عدم قدرتها على التعامل مع هذا الجانب أو ذاك من التجارب الحياتية، تثير فيه أخطر أنواع القلق:

يستطيع [الإنسان] أن يتكيف بكيفية ما مع أي شيء يمكن لخياله أن يتعامل معه؛ إلا أنه لا يستطيع التعامل مع الفوضى. وبما أن وظيفته التي تميزه وذُخْره الأثمن هو التصور، فإن أكثر ما يرعبه هو أن يصادف ما لا يمكن له تفسيره ـ «المخيف وغير المعتاد» كما يدعوه العامة. وقد لا يكون ذلك بالضرورة شيئاً جديداً؛ نحن لا نصادف أشياء جديدة و«نفهمها» بسرعة، ولو بشكل مبدئي، بالمقايسة مع الأشياء التي نعرفها وتشبهها، عندما تكون عقولنا تعمل بحرية؛ أما تحت تأثير الشدة الذهنية فحتى الأشياء المألوفة لدينا تماماً تصبح فجأة مشوشة وتثير فينا أنواعاً من الرعب. ولذلك فإن أهم ذخر لدينا هو دائماً رموز «توجُّهنا» العام في الطبيعة، على الأرض، في المجتمع، وفي ما نفعل: الرموز التي تخص فلسفتنا ونظرتنا إلى

الكون (Weltanschauunng) ومقاربتنا للحياة (Lebensanschauungi). وبالتالي ففي مجتمع بدائي، يُدْمج الطقسُ اليومي في الأنشطة اليومية، في الأكل، والغسل، وإشعال النار، . . . إلخ، كما في الطقس الاحتفالي الصرف؛ وذلك لأن الحاجة إلى تأكيد الروح المعنوية للقبيلة والتعرف إلى ظروفها الكونية يبقى في بؤرة الشعور باستمرار. وفي أوروبا المسيحية كانت الكنيسة تقوم بتركيع الناس يومياً (وفي بعض الرهبانيات، كل ساعة)، لتجسيد موافقتهم على المفهومات العليا؛ أو على الأقل للتأمل فيها[21].

هناك على الأقل ثلاثة مواضع تهدِّد فيها الفوضى ـ وهي أحداث مشوَّشة مفتقرة ليس إلى التفسير فحسب بل وإلى قابلية التفسير أيضاً ـ تهدِّد باقتحام مجال الإنسان: على أطراف قدراته التحليلية، وعلى أطراف طاقاته على التحمُّل، وعلى أطراف الاستبصار الأخلاقي لديه، فالحيرة والإرباك، ومعاناة الألم، والإحساس بمواجهة موقف أخلاقي متناقض صعب، كل هذه المواقف، إذا ما وصلت إلى درجة كافية من الشدة، أو إذا ما دامت مدة كافية، كلها تشكل تحديات جذرية للفكرة القائلة بأن الحياة قابلة للفهم وأننا نستطيع بالتفكير أن نجد لأنفسنا فيها اتجاهاً بشكل فعَّال ـ وهي تحديات يتعين على أي دين، مهما كان «بدائياً» أن يحاول معالجتها إذا ما كان يطمح للبقاء.

ومن بين القضايا الثلاث، فإن الأولى هي التي حظيت بأقل مقدار من البحث على يد علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية في العصر الحديث (مع استثناء البحث القيِّم الذي أجراه إيفانز بريتشارد حول

(21) Langer, *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*, p. 287.

مسألة لماذا تسقط الأهراء على بعض أفراد شعب الآزاند دون الآخرين[22]. وحتى التفكير في معتقدات الناس الدينية على أنها محاولات لإدخال الأحداث أو التجارب غير العادية ـ الموت، الأحلام، الاضطرابات الذهنية، انفجارات البراكين، أو الخيانة الزوجية ـ لإدخال هذه الأحداث ضمن دائرة الأشياء التي قد تكون قابلة للتفسير، وحتى التفكير في هذه المعتقدات تفوح منه رائحة منهج تايلور أو حتى أسوأ من ذلك. ولكن يبدو أن الواقع هو أن بعض الناس ـ والأرجح أن ذلك ينطبق على معظم الناس ـ لا يستطيعون أن يتركوا من دون توضيح الإشكالات التحليلية، فقط من أجل النظر إلى الملامح الغريبة في العالم إما بذهول صامت أو بعدم اكتراث من دون محاولة تطوير بعض الأفكار ـ مهما كانت تلك الأفكار/خيالية أو غير خيالية أو غير متناسقة أو بسيطة ـ حيال كيفية إمكانية تزويج هذه الملامح مع التجارب العادية في الحياة. إن أي فشل مزمن يصيب الآليات التفسيرية للمرء، مركَّب الأنماط الثقافية الراسخة (الحس العام، العلم، التأمل الفلسفي، الأسطورة) تلك الآليات التي يمتلكها المرء لرسم خريطة العالم التجريبي ولإيجاد شرح للأشياء التي تحتاج إلى شرح، إن أي فشل من هذا النوع قد يؤدي إلى اضطراب عميق ـ وهذه نزعة أكثر انتشاراً واضطراب أكثر عمقاً مما كنا نظن قبلاً، منذ أن حصل الانقلاب المستحَق على

(22) E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, with a Foreword by C. G. Seligman (Oxford: Clarendon Press, 1937).

[في كتابه يناقش إيفانز بريتشارد معتقدات شعب الآزاند (في أعالي نهر النيل) حيال الحظ والقضاء والقدر ويضرب مثالاً على ذلك بتصوراتهم حول انهيار الأهراءات المبنية من خشب وسقوطها على الأشخاص الذين يستظلونها، فهم يعرفون أن الأرضة تأكل الخشب وأن الأهراءات آيلة للسقوط في وقت ما، ولكنهم يتساءلون لماذا تسقط على أناس معينين من دون آخرين].

النظرة شبه العلمية للمعتقد الديني. ثم أن ذلك الكاهن الأسمى للإلحاد البطولي، اللورد راسل (Russell)، لاحظ مرةً أنه على الرغم من أن مسألة وجود اللّه لم تزعجه يوماً فإن غموض بعض البدهيات الرياضية كانت تهدده بالجنون. كما إن سخط إينشتاين العميق في نظرية الميكانيكيات الكمية كان مؤسساً على فقدان قدرته ـ وهذا الفقدان كان بالتأكيد ديني الطابع ـ على تصديق المقولة بأن اللّه، على حد قول إينشتاين، كان يلعب النرد في الكون.

إلا أن نشدان الوضوح هذا وهذا الاندفاع في القلق الماورائي الميتافيزيقي الذي يحدث عندما تبدأ الظواهر الإمبريقية التجريبية في التهديد بعناد بأن تبقى على غموضها، هذا النشدان وهذا الاندفاع يوجدان أيضاً على مستويات فكرية أكثر تواضعاً أيضاً. وقد أُصِبْت بالدهشة في خلال عملي، بأكثر بكثير مما كنت أتوقع، بدرجة اتِّصاف سلوك المخبرين الذين كانوا يزودونني بالمعلومات بالمنهج التايلوري، وهم الذين كانوا ينزعون إلى الديانة الأرواحية (Animism)، فقد بدا أنهم كانوا باستمرار يستخدمون معتقداتهم في «تفسير» الظواهر: أو، بكلام أدق، في إقناع أنفسهم بأنه يمكن تفسير الظواهر من ضمن المخطط المقبول للأشياء، فقد كانوا عموماً قليلي التعلُّق بأفكار المسّ وعدم الاتزان العاطفي وخَرْق المحظورات أو فرضية السحر التي كانوا يقدمونها وكانوا على استعداد قائم للتخلي عنها لمصلحة أفكار أخرى، من النوعية نفسها، التي كانت تصدمهم بأنها أكثر صدقية، بالنظر إلى وقائع الحالة. أما الشيء الذي لم يكونوا جاهزين له فهو التخلي عنها للفراغ أو بحال عدم وجود فرضية بديلة على الإطلاق؛ أي ترك الأحداث تفسر نفسها بنفسها.

والأكثر من ذلك، فقد تبنوا هذا الموقف العصبي المعرفي

بالنسبة إلى ظواهر لم يكن لها أي تأثير عملي مباشر على حياتهم الخاصة، ولا حتى على حياة أي شخص آخر في ما خص هذه المسألة. وعندما نمت كتلة فطرية (تعرف باسم الغاريغون) سامة كبيرة وغريبة الشكل في بيت أحد النجارين في خلال أيام (أو في خلال ساعات على حد قول البعض)، أتى الناس من على بعد أميال لينظروا إليها، وكان لدى كل منهم تفسير من نوع ما لهذه الظاهرة ـ وكان من هذه التفسيرات ما هو مستقى من الديانة الأرواحية (Animist)، ومنها من الإحيائية (Animatist). إنما قد يكون من الصعوبة بمكان المحاججة بأن الفُطْر كان لديه أي دور اجتماعي بالمعنى الذي كان يقصده رادكليف براون(*) (Radcliff-Brown)، أو أنه كان متصلاً بأي طريقة بأي شيء كان له مثل هذا المعنى وكان يمكن أن ينوب عنه، مثل جُذْجُد جزر الأندمان[23] (Andaman). ويؤدي فطر الغاريغون السام في حياة الجاويين دوراً شبيهاً بالدور الذي يؤديه في حياتنا، وفي مسار حياتهم اليومية يهتم الجاويين به كما نهتم به نحن. إلا أن الأمر كان أن كتلة الغاريغون هذه كانت «فريدة» و«غريبة» و«شاذة ومخيفة» ـ «آنيه» (aneh) بلغة أهل جاوة ويتعين على المرء أن يجد التفسير المناسب للظواهر الفريدة والغريبة والشاذة المخيفة ـ أو على الأقل أن يقتنع أن بالإمكان إيجاد تفسير لها. ولا يستهين المرء عادة بفُطْر ينمو بسرعة تفوق سرعة نمو الفطر

(*) هو عالم أنثروبولوجيا اجتماعية إنجليزي (1881 - 1955)، طوّر نظرية البنيوية، وهو يصف في إطارها المفهومات الأساسية المتعلقة بالبنية الاجتماعية للحضارات البدائية.

(23) A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society,* with a Foreword by E. E. Evans-Pritchard and Fred Eggan (Glencoe, Ill.: Cohen and West, 1952).

[وجزر الأندمان هي مجموعة جزر من أرخبيل الخليج البنغالي].

العادي بخمس مرات. وبالمعنى الأوسع، فإن الغاريغون «الغريب» كانت له معانٍ متضمنة، وهي معانٍ حرجة خطيرة، بالنسبة إلى الذين سمعوا به، فقد كان يشكل تهديداً لقدرتهم العمومية على فهم العالم، وكان يثير السؤال المزعج حول ما إذا كانت معتقداتهم حيال الطبيعة قابلة للتطبيق وما إذا كانت مقاييس الحقيقة التي كانوا يستخدمونها صالحة.

كما أن ذلك لا يعني أن الانبثاقات المفاجئة للأحداث غير المعتادة هي فقط، أو أنها هي التي بشكل رئيسي، التي تبعث في الإنسان ذلك الإحساس المزعج بأن مصادره المعرفية قد لا تسعفه أو أن هذا الحدس لا يظهر إلا في شكله الحاد، فهو بشكل أكثر شيوعاً يتخذ شكل صعوبة مستمرة متكررة الحدوث في فهم جوانب الطبيعة والثقافة والمجتمع، في جلب ظواهر مراوغة معينة إلى ضمن دائرة الواقع الذي يمكن صياغته ثقافياً، ما يجعل الإنسان يعاني من انزعاج مزمن، ويُوجَّه من ثم نحوه تيار منتظم من الرموز التشخيصية. إن ما يقع وراء حد ثابت نسبياً من المعرفة الموثقة، التي تبدو خلفيةً ثابتة للحياة العملية اليومية، هو الذي يضع التجربة الإنسانية العادية في سياق دائم من الهم الماورائي الميتافيزيقي ويرفع الشكوك الغامضة الواقعة في مؤخر العقل في أن المرء قد يكون منجرفاً من دون هدى في عالم لا معقول:

هناك موضوع آخر يشكل مادةً لهذا البحث الفكري المميز [بين شعب الإياتمول(*) (Iatmul)]، هو طبيعة التموجات والأمواج على سطح الماء. ويقال سراً إن الناس والخنازير والشجر والعشب ـ كل الأشياء في العالم ـ ما هي إلا أنماط من الموج. والواقع أنه يبدو أن

(*) شعب في غينيا الجديدة.

هناك اتفاقاً ما حول ذلك، مع أن ذلك ربما يتعارض مع نظرية التقمص، التي تقول إن شبح الموت تنفخه الريح الشرقية بشكل غمامة إلى أعلى النهر ثم إلى داخل رحم زوجة ابن المتوفَّى. ومهما يكن من أمر ـ لايزال السؤال مطروحاً حول كيفية تشكُّل التموجات والأمواج. والقبيلة التي تتخذ الريح الشرقية طوطماً أو شعاراً لها تتضح عندها القضية بشكل كاف: إن «الريح» هي التي تسبب الأمواج بمروحة البعوض. إلا أن قبائل أخرى شخصت الأمواج وقالت إنها شخص مستقل عن الريح (Kontummali). كما إن هناك قبائل أخرى لديها نظريات أخرى. وفي إحدى المرات اصطحبت بعض أفراد الإياتمول إلى الشاطىء ووجدنا واحداً منهم جالساً لوحده يحدق بانتباه في البحر. ولم يكن هناك ريح تهب في ذلك اليوم إلا أنه كان هناك تموج بطيء يتكسر على الشاطئ. وكان من بين طوطمات أسلاف قبيلته ناقوس قُرصي مشقوق مشخَّص كان قد طاف على النهر إلى أن وصل البحر، وكان يُعتقد أنه هو الذي يسبب الأمواج. وكان ذلك الشخص يحدق في الأمواج التي كانت تتماوج وتتكسر في حين لم يكن هناك ريح، مثبتةً حقيقة الخرافة التي كانت تعتقدها قبيلته[24].

---

(24) Gregory Bateson, *Naven, a Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View*, 2nd ed. (Stanford, CA: Stanford University Press, 1958).

كما يتضح من وصف بايتيسون التالي أن الأشكال المزمنة والحادة لهذا النوع من الهموم المعرفية مترابطة في ما بينها بشكل وثيق، وأن ردات الفعل على الأحداث الأكثر غرابة منه تتخذ أنماطاً تتأسس على الاستجابات المعروفة المترسخة في التعامل مع ما هو عادي، حيث يمضي بايتيسون قائلاً: «في مناسبة أخرى دعوت شخصاً من المخبرين لديّ ليشاهد تظهير اللوحات الفوتوغرافية، فقمت أولاً بإزالة التحسس من اللوحات ثم ظهَّرتها في طبق مفتوح تحت ضوء معتدل، بحيث كان المخبر يستطيع مشاهدة الظهور التدريجي للصور. وقد كان شديد الاهتمام بما يشاهده، وبعد بضعة أيام جعلني أعده أن لا أطلع =

أما التحدي التجريبي الثاني الذي تواجهه الحياة من حيث كونها ذات معنى ونمط محدد والذي يهدد بتحويلها إلى فوضى عارمة من مسميات لا اسم لها ومن أسماء لا مسميات لها ـ وهو مشكل المعاناة والألم ـ فقد لقي اهتماماً أكبر في الأبحاث، أو على الأقل في التوصيف، وذلك لسبب أساسي هو الاهتمام الكبير في الأعمال التي تتناول الأديان القبلية لما قد يمكن أن يشكل الموضوعين الأساسيين لهذه الأديان: المرض والحِداد. ولكن بالرغم من كل هذا الاهتمام والانبهار في الهالة العاطفية التي تحيط هذه المواقف الحدِّية، فلم يحصل سوى تقدم بسيط، في ما خلا استثناءات قليلة من مثل الدراسة الحديثة للينهارت حول الكهانة في شعب الدينكا (Dinka) (في جنوب السودان)، بعد نظرية الثقة ـ النوع، النظرية غير المتقنة التي أتى بها مالينوفسكي: وهي النظرية التي تقول بأن الدين يعين المرء على تحمل «مواقف الضغط العاطفية» عن طريق «فتح منافذ هروب من هكذا مواقف وهكذا مآزق مسدودة لا مجال للخروج منها سوى بالطقوس وبالاعتقاد في ما هو ماورائي وخارق للطبيعة»[25]. إن القصور في «لاهوت التفاؤل» هذا، كما يسميه نادل (Nadel) بجفاف، هو قصور جذري بالطبع[26]. إن الدين، عبر

= أفراداً من قبائل أخرى على هذه العملية، فقد كان كونتومالي واحداً من أسلافه، وهو رأى في عملية التظهير الفوتوغرافي تجسيداً فعلياً للتموجات في صور، واعتبر ذلك دليلاً على سر قبيلته».

(25) R. G. Lienhardt, *Divinity and Experience; the Religion of the Dinka* (Oxford: Clarendon Press, 1961), pp. 151ff, and Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion, and Other Essays*, Selected and with an Introd. by Robert Redfield (Boston, MA: Beacon Press, 1948), p. 67.

(26) S. F. Nadel, «Malinowski on Magic and Religion,» in: Raymond Firth, ed., *Man and Culture; an Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski* (London: Routledge and K. Paul, 1957), pp. 189-208.

حياته، سبَّب من الإزعاج للناس أكثر مما سبَّب من الفرح؛ وقد أجبرهم على المواجهة المؤلمة للحقيقة القائلة بأنهم ولدوا للمتاعب، بالمقدار نفسه الذي كان يمكنهم من تجنب هذا التصادم بإسقاطهم في نوع من العوالم الطفولية الخيالية حيث ـ على حد قول مالينوفسكي أيضاً ـ «الأمل لا يمكن أن يفشل ولا الرغبة يمكنها أن تخدع»[27]. وباستثناء العلم المسيحي، فليس هناك إلا القليل، هذا إذا وجد، من التقاليد الدينية، «عظيمة» كانت أو «صغيرة»، حيث لا نجد تأكيداً قوياً لمقولة إن الحياة تؤذي وتؤلم، وفي بعض هذه التقاليد، نجد ما يقارب التمجيد لهذه المقولة:

كانت إمرأةً عجوزاً [من قبيلة با ـ إيلا Ba-Ila] من عائلة عريقة. وكان ليزا (Leza)، «الذي لا يدع امرءاً لشأنه»[*]، قد مدَّ يده إلى العائلة، فقتل أمها وأباها عندما كانت لاتزال طفلة، وفي غضون سنوات هلك كل من كان مرتبطاً بها، فقالت لنفسها: «بالتأكيد سأحتفظ بهؤلاء الذين يجلسون في حضني». ولكن كلا، وحتى هؤلاء، أولاد أولادها، أُخذوا منها... ثم وقع في قلبها قرار يائس بأن تجد اللّه وتسأله ما معنى هذا كله... وهكذا بدأت الترحال، تسافر من بلد إلى بلد، وكانت دائماً تراودها الفكرة الآتية: «سأصل إلى نهاية العالم وهناك سأجد طريقاً إلى اللّه وسوف أسأله: «ماذا فعلت لك حتى تُنزل بي كل تلك المصائب بهذه الطريقة؟» ولم تجد المكان حيث ينتهي العالم. ولكنها، وعلى الرغم من خيبتها، لم تستسلم ولم تتخلَّ عن البحث، وكانت كلما مرت بالبلاد المختلفة كانوا يسألونها: «لماذا أتيت أيتها العجوز؟» وكان جوابها: «أنا أبحث

(27) Malinowski, *Magic, Science and Religion*, p. 67.

(*) ليزا هو اسم أحد آلهة بعض القبائل البدائية في أفريقيا، وهو يُصوَّر ملازماً للإنسان في كل حالاته.

عن ليزا». تبحثين عن ليزا! ولماذا؟» «يا إخوتي، أنتم تسألونني! هل هناك في هذا الشعب من يعاني مثلما عانيت أنا؟» ثم يعودون فيسألوها: «هل عانيت؟» «في هذا الطريق. أنا وحيدة. كما ترونني. إمرأة عجوز وحيدة؛ هكذا أنا!» ثم يجيبون: «أجل، نحن نرى. هكذا أنت! ثكلى وفاقدة الأصدقاء وأرملة؟ بماذا تختلفين عن الآخرين؟ إن الذي لا يدع امرءاً لشأنه يجلس على ظهر كل واحد منا ولا نستطيع أن نزيحه». ولم تصل المرأة لمبتغاها، وماتت كسيرة القلب(28).

إن مشكلة المعاناة، بوصفها مشكلة دينية، تتميز بالتناقض الظاهري، فالمشكلة تكمن ليس في تجنب المعاناة، بل في طريقة المعاناة، في كيف نجعل من الألم الحقيقي، من الخسارة الشخصية، من الهزيمة في الدنيا، أو من التفرُّج والوقوف موقف العاجز تجاه معاناة الآخرين، كيف نجعل من كل هذه الأشياء شيئاً يمكن تحمله والتعايش معه ـ وبعبارة أخرى كيف نجعلها معاناة محمولة. وفي هذا المسعى بالذات كان الفشل الذي أصاب المرأة الـ «با ـ إيلية» ـ وربما كان ذلك محتوماً وربما لم يكن كذلك ـ وعندما أصبحت في حالة من التشوُّش بحيث لم تعد تدري كيف يجب أن تشعر، وكيف تتحمل معاناتها، أصابها الهلاك وهي في حالة من الارتباك واليأس. وبينما نجد الجوانب الألصق بالفكر لما يسميه فيبر «مشكلة المعنى» (Problem of Meaning) تختص بتوكيد التفسيرية القصوى للتجربة، فإن الجوانب الأكثر ميلاً للناحية الشعورية تختص بتوكيد الاحتمالية القصوى للمعاناة فيها، فبينما نجد الدين في أحد

(28) C. W. Smith and Andrew M. Dale, *The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia* (London: Macmillan, 1920), p. 197ff.

ورد في: Paul Radin, *Primitive Man as Philosopher*, with a Foreword by John Dewey (New York: Dover Publications, 1957), pp. 100-101.

جوانبه يُدعِّم مواردنا الرمزية لصياغة الأفكار التحليلية في مفهوم حازم للشكل الكلي للواقع، فإنه في جانب آخر يدعِّم قوة مواردنا، الرمزية أيضاً، للتعبير عن العواطف - الحالات النفسية، والمشاعر، وحالات الشغف والحالات الإنفعالية والأحاسيس - في مفهوم مماثل للسياق المبثوث، أي النغمة والمزاج الموروثين. وتقدم الرموز الدينية لأولئك الذين يستطيعون اعتناقها، وطالما استمروا في اعتناقها، تقدم ضمانة كونية ليس فقط لقدرتهم على فهم العالم ولكن أيضاً، بفهمهم له، القدرة على إضفاء الدقة على مشاعرهم، وصياغة تعريف لعواطفهم، مما يمكِّنهم من تحمله، سواء بحزن أو بفرح، بكآبة أو بشهامة.

ولننظر في ضوء ذلك في طقوس الشفاء المعروفة عند شعب النافاهو (Navaho) والتي يُطلق عليها عادة اسم «الأناشيد»[29]. وفي تراث شعب النافاهو نجد حوالى ستين نشيداً لأغراض مختلفة، ولكن كلها تقريباً مكرَّسة للشفاء من نوع من أنواع الألم الجسدي أو المرض العقلي. وتتألف «النشيدة» من تمثيلية سيكولوجية يشترك فيها ثلاثة ممثلين: «المنشد» أو المعالج، والمريض، وأهل المريض وأصدقاءوه الذين يشكلون نوعاً من الجوقة الصوتية أو الكُورَس المردِّد. ويتشابه البناء الدرامي والحبكة في كل تلك الأناشيد، فهناك ثلاثة فصول رئيسية: تطهير المريض والمستمعين، وعبارة تتألف من ترتيلات مكرَّرة وأقوال طقسية تعبر عن الرغبة في استعادة العافية (الانسجام) للمريض، وتعريف المريض بصفته فرداً من أفراد

(29) Clyde Kluckholn and Dorothea Leighton, *The Navaho* (Cambridge, MA: Harvard University Press; London: G. Cumberlege, Oxford University Press, 1946), and G. Reichard, *Navaho Religion, a Study of Symbolism*, 2 vols. (New York: Pantheon Books, 1950).

«الشعب الرباني»، وبالتالي طلب «الشفاء» له. وتتضمن طقوس التطهير تعرُّقاً متكلَّفاً وتقيُّئاً متكلَّفاً وما إلى هنالك، في محاولة لطرد المرض من جسد المريض. وتتألف التراتيل، وهي لا حَصْرَ لها عداً، أساساً من عبارات دعائية بسيطة («نرجو أن يتعافى المريض»، أنا أتعافى بكُليتي، . . . إلخ). وفي الختام يأتي تعريف المريض بكونه فرداً من أفراد الشعب الرباني، وبالتالي عنصراً في النظام الكوني العام، ويجري ذلك عن طريق لوحة رملية تصور الشعب الرباني في إحدى الوضعيات الأسطورية الملائمة. ويضع المنشد المريضَ على اللوحة في حين يلمس الأقدام والأيدي والرُكب والأكتاف والصدر والظهر والرأس من الشخصيات المقدسة والأعضاء المقابلة لها من جسد المريض، بما يحقق التماهي الجسدي المنشود أساساً بين الإنساني والرباني[30]. وهنا تكمن لحظة الذروة في النشيدة: العملية الشفائية برُمَّتها يمكن تشبيهها، على حد قول ريتشارد، بعملية تناضُح أو ارتشاح غشائي (osmosis) حيث نجد المرض لدى المريض والقدرة عند الإله يخترقان ذلك الغشاء الاحتفالي الطقسي في كلا الاتجاهين حيث تقوم القدرة الإلهية بتحييد مرض الإنسان. ويتسرَّب المرض خارجاً عبر العرق والقيء وسائر الطقوس التطهيرية؛ وتتسرب العافية داخلاً حين يلمس المريض، عن طريق المنشد، اللوحة الرملية المقدسة. ومن الواضح أن رمزية النشيدة تركز إلى مشكلة المعاناة الإنسانية وتحاول معالجتها بوضعها في سياق ذي معنى، مقدمةً طريقة عمل يمكن من خلالها التعبير عن تلك المعاناة، وحين يتم التعبير تصبح المعاناة مفهومة، وحين تصبح مفهومة، تصبح قابلة للتحمل. ويرتكز التأثير الداعم للنشيدة في نهاية

(30) Reichard, Ibid.

المطاف على قدرتها على إعطاء الشخص المصاب مخزوناً من المفردات يمكنه بواسطته فهم طبيعة مصابه وربط هذا المصاب بمجريات العالم الأوسع (وبما أن أكثر الأمراض شيوعاً هو السل، فليس بإمكان النشيدة سوى تقديم الدعم في معظم الحالات). وينصب الاهتمام في النشيدة، كما في شكل الصليب أو تلاوة خروج بوذا من قصر أبيه أو في أداء مسرحية «أوديب الملك» في تقاليد بعض الأديان الأخرى، على تقديم صورة محددة وملموسة للعذاب البشري، ما يجعله قابلاً للتحمل، بما يكفي لمقاومة تحدي انعدام المعنى العاطفي الذي يستثيره وجود ألم شديد ووحشي لا يزول.

وتدخل مشكلة المعاناة بسهولة في مجال مشكلة الشر، فإذا ما كان العذاب قاسياً بما فيه الكفاية، فهو عادة ما يظهر بأنه مُسْتَحَق من الناحية الأخلاقية، على الأقل من وجهة نظر من يعاني. إلا أن المشكلتين ليستا الشيء ذاته تماماً ـ وهي حقيقة لم يكن فيبر، بظني مدركاً لها تماماً في تعميماته حول إشكاليات اللاهوت المسيحي في ما يخص العدالة الإلهية، نتيجة لتأثره الشديد بالمواقف المنحازة في تقاليد الأديان التوحيدية التي ترى أن الألم الإنساني ينعكس مباشرة على مفهوم الخير الإلهي، حيث إنه يجب أن يُنظر إلى الجوانب المختلفة للتجربة الإنسانية على أنها منبثقة من مصدر واحد ذي إرادة، فبينما تتعلق مشكلة المعاناة بالتهديدات الموجهة إلى قدرتنا على تنظيم «حشود العواطف» غير المنضبطة لدينا تنظيماً صارماً، نجد أن مشكلة الشر تتعلق بالتهديدات الموجهة إلى قدرتنا على إصدار أحكام أخلاقية سليمة، فما يدخل في مشكلة الشر ليس ملاءمة مواردنا الرمزية في التحكم بحياتنا الانفعالية، وإنما ملاءمة هذه الموارد لأن تقدم لنا مجموعة من المعايير الأخلاقية القابلة للعمل، أي توجيهات معيارية تحكم

أعمالنا. وما يغيظ هنا هو الفجوة بين الأشياء كما هي وما ينبغي أن تكون عليه لو كان لتصوراتنا عن الصواب والخطأ معنى، إنها الفجوة بين ما نرى أن بعض الأفراد يستحقونه وبين ما يحصلون عليه ـ وهي ظاهرة نجد لها ملخصاً في الأبيات الشعرية الأربعة الآتية:

يهطل المطر على الطيب
وعلى الشرير؛
ولكنه يسقط على الطيب أكثر،
لأن الشرير قد أخذ مظلة الطيب.

ولئن بدت هذه الصورة تعبيراً مبتذلاً عن قضية عميقة، نواجهها بأشكال مختلفة في أعمال تاريخية كبيرة مثل سفر أيوب (*Book of Job*) (في الانجيل) وكتاب **باغافاد غيتا**(*) (*Bhagavad Gita*)، فإن القصيدة الجاوية الكلاسيكية الآتية، وهي أنشودة يعرفها ويحفظها ويتقنها كل الجاويين أطفالاً وكباراً، تعبر عن قضية المفارقة بين المبادئ الأخلاقية والثواب المادي، أو بعبارة أخرى المفارقة بين ما هو «كائن» وبين «ما ينبغي أن يكون» تعبر عنها بطريقة أكثر أناقة:

لقد امتد بنا العمر لنشهد زماناً لا نظام فيه
حيث الجميع يعانون من التشوش في عقولهم.
ولا يحتمل المرء أن ينخرط في هذا الجنون،
إلا إنه، إن لم يفعل ذلك
فلن يكون له نصيب في الغنيمة،

(*) «أنشودة الله» هي إحدى مقطوعات ملحمة **ماهابهاراتا**، وهي أحد النصوص المقدسة عند الهندوس باللغة السنسكريتية.

وسيموت جوعاً بنتيجة ذلك.

أجل يا اللّه الخطأ خطأ:

سعداء هم الذين ينسون،

والأسعد منهم أولئك الذين يذكرون، ويتحلون بالبصيرة.

كما أنه ليس من الضروري أن يكون المرء مدركاً لقضايا اللاهوت في ذاته لكي يكون متديناً بارعاً. إن الاهتمام بالتناقض الأخلاقي الظاهر الذي يصعب إيجاد حل له، ذلك الشعور المقلق بأن الأفكار الأخلاقية لدى المرء لا تتلاءم مع تجربته الأخلاقية المعاشة، هذا الاهتمام وذلك الشعور نجده نابضاً ليس على مستوى الأديان البدائية فحسب، بل كذلك على مستوى تلك الأديان التي نصفها بالحضارية. إن مجموعة الأفكار حيال «الانقسام في العالم»، والتي يصفها لينهارت لدى شعب الدينكا هي حالة نافعة وجديرة بالبحث في هذه المسألة[31]. إن الدينكا، شأنهم في ذلك شأن كثير من الشعوب الأخرى، يؤمنون بأن السماء، حيث توجد «الألوهة»، والأرض موطن الإنسان، كانتا في زمن ماضٍ متجاورتين، حيث تقع السماء فوق الأرض بقليل وهي مربوطة إليها بحبل، بحيث يتمكن البشر من التحرك بين المنطقتين بحرية، في ذلك الزمن لم يكن ثمة موت، وكان الرجل الأول والمرأة الأولى يُمنحان حبة واحدة من الذُرة كل يوم، وهي كانت كل ما يحتاجانه. وذات يوم قررت المرأة ـ بالتأكيد ـ مدفوعة بجشعها، أن تزرع من الذُرة أكثر مما كان مسموحاً لها، وفي حمأة استعجالها وجدها صدمت الإله عَرَضاً بمقبض مِجْرَفتها. وامتعض الإله من هذه الإساءة فقطع الحبل وانسحب إلى السماء البعيدة التي نراها اليوم، وترك الإنسان ليكد في

(31) المصدر نفسه، ص 28-55.

إيجاد قوته، وتركه للألم والموت ومعاناة الانفصال عن منبع وجوده، عن خالقه. إلا أن المغزى من هذه القصة المألوفة عند الدينكا، كما هي الحال في سفر التكوين بالنسبة إلى اليهود والمسيحيين، ليس وعظياً، بل هو وصفي فحسب:

إن علماء الدينكا الذين شرحوا هذه القصص وعلقوا عليها كانوا يُوضحون أحياناً أن تعاطفهم هو مع الإنسان في محنته، وكانوا يلفتون الانتباه إلى ضآلة الذنب الذي جعل الإله يقصي الإنسان عن رضوان قربه. إن صورة ضرب الإله بمقبض المجرفة... غالباً ما تستثير شعوراً بالتفكهة، وكأن القصة تصور حدثاً طفولياً لا يصلح لتفسير العواقب التي نجمت عن الحدث. إلا أنه يتضح من قصة تنائي الإله عن الإنسان أن المغزى ليس إطلاق حكم أخلاقي يُقْصد منه الوعظ وتقويم السلوك لدى الإنسان، بل إن المقصد من القصة هو تقديم موقف كلي معروف لدى شعب الدينكا اليوم، فالبشر الآن ـ كما أصبح الرجل الأول والمرأة الأولى بعد ذلك الحدث نشيطين ـ يسعون لإثبات وجودهم، يتحلون بحب المعرفة وحب الكسْب. إلا أنهم أصبحوا أيضاً عرضة للألم والموت، وقد افتقدوا الفعالية، وأصيبوا بالجهل والفقر، فالحياة ليست آمنة؛ وغالباً تكون حسابات البشر خاطئة، وغالباً ما يتعين على البشر أن يتعلموا من تجاربهم المرة أن عواقب أعمالهم هي بعكس ما كانوا يتوقعون أو بعكس ما يظنونه منصفاً لهم. إن نأي الإله بنفسه عن الإنسان نتيجة لإساءة بسيطة نسبياً، بمقاييس البشر، تقدم لنا التناقض بين أحكام الإنسان العادلة وفعل القوة العليا التي يُرى أنها تتحكم بمجريات الأمور في حياة الدينكا...، فبالنسبة إلى الدينكا، يتكون النظام الأخلاقي بحسب مبادئ تروغ من فهم الإنسان، والتي تظهرها جزئياً التجربة والتقاليد، والتي لن يتمكن الإنسان بأفعاله من تغييرها... وهكذا

فإن خرافة انسحاب الإله تعكس حقائق الوجود كما هي معروفة، فالدينكا يعيشون في كون ليس لهم سيطرة عليه، وحيث نرى الأحداث تتناقض مع توقعات الإنسان المعقولة[32].

وهكذا فإن مشكلة الشر، أو بالأحرى المشكلة **حول** الشر، هي في جوهرها من نوع مشكلة الحيرة نفسها أو المشكلة حول الحيرة، وكذلك مشكلة الألم أو المشكلة حول الألم، فالضبابية الغريبة وانعدام الشفافية في بعض الأحداث الإمبريقية وعصيانها على الفهم، وانعدام المعنى في الألم الشديد أو الألم الذي لا مفرَّ منه، والظلم الفاحش الذي يمضي بشكل غامض من دون محاسبة، كلها تثير شكوكاً مقلقة في أن العالم، وبالتالي حياة الإنسان فيه، يفتقر إلى نظام حقيقي ـ فليس فيه انتظام إمبريقي منهجي، ولا شكل عاطفي، ولا تماسك أخلاقي. أما الاستجابة الدينية لهذه الشكوك فهي ذاتها في الحالات كلها: فعن طريق الرموز، تجري صياغة صورة لهكذا نظام حقيقي للعالم يتولى شرح أسباب نقاط الغموض والإشكالات والتناقضات في التجربة الإنسانية، بل إن هذه الصيغة تصل إلى حد الاحتفاء بهذه الإشكالات والتناقضات. وينصب الجهد ليس على إنكار ما لا يمكن إنكاره ـ أي وجود أحداث لا تفسير لها، وجود الألم في الحياة، أو هطول المطر على الإنسان الطيب ـ بل على إنكار أن هناك أحداثاً غير قابلة للتفسير، وأن الحياة لا تطاق، وأن العدالة ما هي إلا سراب. إن المبادئ التي تشكل النظام الأخلاقي قد تروغ من فهم الإنسان، على حد وصف لينهارت، كما تروغ منه في الغالب التفسيرات المُرضية تماماً للأحداث الشاذة أو تروغ الأشكال الفعالة للتعبير عن الإحساس، فالمهم على الأقل بالنسبة إلى الإنسان

(32) المصدر نفسه.

المتدين، هو أن يتم تبرير هذا الروغان والاستعصاء على الفهم، وتأكيد أن هذا الروغان ليس نتيجة واقع يقول بعدم وجود هكذا مبادئ أو تفسيرات أو أشكال، وأن الحياة غير معقولة، أو بعدم جدوى أي محاولة لإيجاد معنى أخلاقي أو فكري أو عاطفي للتجربة. وبإمكان الدينكا أن يقر، بل هو في الواقع يلح على وجود نقاط الغموض والتناقض في الحياة كما يعيشها لأن نقاط الغموض والتناقض هذه لا يُنظر إليها على أنها هي المحصلة النهائية للتركيب الأخلافي للواقع كما تصوره خرافة انسحاب «الإله»، بل هي المحصلة «العقلانية» أو «الطبيعية» أو «المنطقية» لهذا التركيب (وبإمكان المرء أن يختار ما يناسبه من لائحة النعوت المذكورة، حيث إننا لا نجد واحداً منها يلائم تماماً).

إن مشكلة المعنى في كل واحد من جوانبها المتداخلة (إن كيفية تداخل هذه الجوانب في كل حالة من الحالات، وأي نوع من التفاعل يجري هناك بين أحاسيس العجز التحليلي والعاطفي والأخلاقي، كلها تبدو لي واحدة من أبرز الإشكالات التي ينبغي للبحث المقارن في هذا الحقل أن يهتم بها، إلا أنها بقيت مهملة إلى حد بعيد، إلا إذا استثنينا دراسة فيبر)، إذاً إن مشكلة المعنى تتعلق بإثبات، أو على الأقل بالتعرف إلى، عدم إمكانية التخلص من الجهل والألم والظلم على المستوى الإنساني بينما ننكر في الوقت ذاته أن هذه الأشياء غير المعقولة تميز العالم ككل. وإنه لمن ضمن الرمزية الدينية، وهي رمزية تصل دائرة وجود الإنسان بدائرة أوسع يُرجى فيها نوال الراحة، من ضمن هذه الرمزية يتم الإثبات ويتم الإنكار[33].

---

(33) إلا أن هذا لا يعني أن كل فرد في كل مجتمع يفعل ذلك، فكما أشار دون ماركيز (Don Marquis) مرةً، أنت لا تمتلك نفساً إلا إذا كنت ترغب في امتلاكها. إن =

... إضفاء هالة من الواقعية على هذه المفهومات بحيث...

ويثور هنا سؤال أعمق: كيف يتأتى تصديق هذا الإنكار؟ كيف يتأتى للإنسان المتدين أن ينتقل من رؤية تتعبه للفوضى التي يعايشها إلى اعتقاد مستقر نوعاً ما بوجود نظام أساسي؟ بل ماذا تعني كلمة «تصديق» في سياق ديني؟ ومن بين كل الإشكالات التي تكتنف المحاولات لإجراء تحليل أنثروبولوجي لمسألة الدين، فإن هذه الإشكالات ربما كانت الأكثر إزعاجاً، وبالتالي كانت الأكثر تجنباً من قبل الباحثين، وكان تجنبها يتخذ شكل إحالتها إلى علم النفس، ذلك العلم المنبوذ السيىء السمعة الذي ما فتىء علماء الأنثروبولوجيا يحيلون إليه الظوهر التي يعجزون عن التعامل معها في إطار مفاهيم دوركهايمية مُفْرَغَة من طبيعتها. إلا أن المشكلة لن تختفي، فهي ليست «مجرد» مشكلة نفسية سيكولوجية (والواقع أنه لا يوجد شيء في النطاق الاجتماعي يتسم بالسيكولوجية المجردة)، وليس هناك نظرية أنثروبولوجية تستحق اسمها تتجنب مواجهة هذه الإشكالية، فكأننا نحاول أن نمثل مسرحية هاملت من دون وجود الأمير هاملت نفسه، وقد مضى علينا زمن طويل ونحن نحاول ذلك.

ويبدو لي أن أفضل طريقة للبدء بأي مقاربة لهذه القضية هي

= التعميم الذي نسمعه غالباً بأن الدين هو إحدى الكليات الإنسانية يجسّد تشويشاً بين الاقتراح الذي ترجح صحته (مع أنه لايمكن إثباته استناداً إلى البراهين الحاضرة) والقائل بأنه لا يوجد مجتمع إنساني يفتقر تماماً إلى الأنماط الثقافية التي نصفها بأنها دينية، بحسب التعريف المعمول به أو بحسب أي تعريف مشابه له، والاقتراح الثابت خطأه بأن البشر جميعاً في المجتمعات كافةً، يتسمون بالتدين، بمعنى من المعاني. ولئن كانت الدراسة الأنثروبولوجية لموضوع الالتزام الديني ناقصة التطور فإن الدراسة الأنثروبولوجية لموضوع عدم الالتزام الديني لا وجود لها. ولن تصل الدراسة الأنثروبولوجية لموضوع الدين إلى سن رشدها إلا عندما يأتي عالم أنثروبولوجي دقيق الفهم (مالينوفسكي آخر) ويكتب كتاباً يُسمَّى **الإيمان والكفر** (أو «الإيمان والنفاق») في مجتمع بدائي.

الاعتراف الصريح بأن الإيمان الديني لا ينبع من استقراء بايكوني (Baconian) الطابع (تجريبي) لتجارب الحياة اليومية ـ وإلا لأصبحنا كلنا من أهل الشكوك واللاأدرية ـ وإنما من تقبُّل مسبق لسلطة ما، وهذه السلطة هي التي تقوم بتحويل هذه التجربة وإعطائها وجهتها. إن وجود الحيرة والألم وإشكاليات التناقض الأخلاقي ـ أي إشكالية المعنى ـ هو أحد الأشياء التي تدفع البشر باتجاه الإيمان بالآلهة وبالشياطين وبالأرواح وبالمبادئ الطوطمية، أو بالفعالية الروحية لممارسة أكل لحوم البشر (أما الإحساس الداخلي بالجمال أو الرؤية المُبْهرة للقوة فهي مسائل أخرى)، إلا أنه ليس الأساس الذي ترتكز إليه تلك العقائد، بل هو أهم الحقول التطبيقية لها:

إننا نشير إلى الحالة في العالم بوصفها مثالاً توضيحياً للعقيدة، وليس كإثبات لها. إن وجود بيلسن(*) (Belsen) يعطينا نموذجاً عن عالم تسكنه الخطيئة الأصلية، إلا أن مفهوم الخطيئة الأصلية ليس فرضية نستخدمها لشرح أحداث من مثل ما جرى في معسكر بيلسن، فنحن نبرر عقيدة دينية ما بإظهار موقعها في المفهوم الديني الكلي؛ ونحن نبرر عقيدة دينية بالإجمال بالإشارة إلى مفهوم السلطة، فنحن نتقبل السلطة لأننا نكتشفها في مكان ما من العالم حيث نقوم بالعبادة، حيث نتقبل سلطةً ما من مصدر يقع خارج ذواتنا. ونحن لا نعبد السلطة، بل نتقبل السلطة بوصفها تحديداً لشيء يستحق العبادة. وهكذا فقد يكتشف شخص ما إمكانية التعبُّد في حياة الكنائس الإصلاحية ويتقبَّل الإنجيل كمصدر للسلطة العليا؛ أو قد يكون ذلك في حياة الكنيسة الكاثوليكية حيث يتقبَّل سلطة السدة البابوية[34].

(*) هو أحد مخيمات الاعتقال النازية في شمال غربي ألمانيا في العام 1943.

(34) A. MacIntyre, «The Logical Status of Religious Belief,» in: Stephen Toulmin, Ronald W. Hepburn [and] Alasdair MacIntyre, *Metaphysical Beliefs;* =

وهذه بالطبع رؤية مسيحية للأمر؛ ولكن لا حاجة بنا لاحتقارها لذلك. أما في الأديان القبلية فإن السلطة تكمن في قوة الإقناع لدى القوة التخيُّلية التقليدية؛ وفي الأديان الروحانية الباطنية تكمن السلطة في القوة الحقيقية للتجربة غير الخاضعة للحواس؛ أما في الأديان التي تعتمد على إبراز النعم الربانية (Charismatic)، فإن السلطة تكمن في الانجذاب الساحر نحو حضورٍ خارق أو شخصيةٍ خارقة. إلا أن أفضلية تقبُّل المعيار السلطوي في الأمور الدينية على الوحي الذي يُرى متأتياً عن ذلك القبول ليست أقل اكتمالاً منها في المعايير المقدسة أو المتعلقة بالنصوص المقدسة. إن الحقيقة المسلَّم بها التي هي الأساس لما قد يمكن أن ندعوه «المنظور الديني» هي ذاتها حيثما كان: والذي من شأنه أن يعرف عليه أولاً أن يصدق.

إلا أن الحديث عن «المنظور الديني» يعني ضمناً أن نتكلم عن منظور واحد من ضمن منظورات أخرى، فالمنظور ما هو إلا طريقة في الرؤية، بالمعنى الواسع للكلمة، وهو المعنى الذي يتضمن «التمييز» و«الفهم» أو«الاستيعاب». إنه طريقة خاصة في النظر إلى الحياة، كيفية خاصة في تفسير العالم، كما يحدث عندما نتكلم عن المنظور التاريخي، أو المنظور العلمي، أو المنظور الجمالي، أو المنظور العام المقبول اجتماعياً، أو حتى المنظور الغرائبي المتجسد في الأحلام والهلوسات[35]. وهكذا فإن القضية تُخْتَزل إلى شيئين:

= *Three Essays*, [Edited by Alasdair MacIntyre], Library of Philosophy and Theology (London: SCM Press, 1957), pp. 167-211.

(35) إن تعبير موقف أو مقاربة (Attitude)، كما في الحديث عن «الموقف الجمالي» أو «المقاربة الطبيعية» هو تعبير آخر، وربما كان أكثر شيوعاً مما دعوته هنا بالـ «منظور (Perspective)». [في ما يخص التعبير الأول انظر: Clive Bell, *Art* (London: Chatto and Windus, 1914), =

الأول هو كيف يُنظر عموماً إلى «المنظور الديني»، بصفته متمايزاً عن المنظورات الأخرى، والثاني هو كيف يصل الناس إلى تبنيه في حياتهم.

وإذا ما وضعنا المنظور الديني بإزاء خلفية تحتوي ثلاثة منظورات أخرى كبرى يسعى الناس من خلالها إلى فهم العالم - المنظور العام المقبول اجتماعياً (Common-Sensical) والمنظور العلمي والمنظور الإلحادي - فستبرز طبيعته المميزة بوضوح أكبر. إن ما يميز الذوق العام المقبول اجتماعياً (Common Sense) بوصفه طريقة في «الرؤية»، كما أشار شوتز، هو القبول البسيط للعالم وأشيائه وطرق عمله على ما هي عليه - ما يُسمَّى أحياناً بالواقعية الساذجة - بالإضافة إلى الحافز العملي، أي الرغبة في العمل على العالم لتطويعه وفق الأهداف العملية للمرء والسيطرة عليه، وفي حال

= وبالنسبة إلى التعبير الثاني، مع أن العبارة هي في الأصل لهوسرل (Husserl)، انظر: Alfred Schutz, *Collected Papers*, Edited and Introduced by Maurice Natanson; with a Pref. by H. L. van Breda, 3 vols. (The Hague: M. Nijhoff, 1962-1966), vol. 1: *The Problem of Social Reality*]

إلا أنني تجنبت استخدامه نظراً إلى دلالاته الضمنية المغرقة في الذاتية، ولميله نحو التشديد على حالة داخلية مفترضة لدى الفاعل بدلاً من نوع معين من العلاقة - علاقة ذات واسطة رمزية - بين الفاعل وموقف معين. إلا أن هذا بالطبع لا يعني أن تحليلاً ظاهراتياً للتجربة الدينية، إذا ما جرى تشكيلها من ضمن شروط بينية غير متعالية وعلمية حقيقية [كما في: W. Percy, «Symbol, Consciousmess and Intersubgectivity,» *Journal of Philosophy*, vol. 15 (1985), pp. 631 - 641].

لا يعني أن تحليلاً كهذا ليس أساساً في الوصول إلى فهم كامل للعقيدة الدينية، بل هو لا يعني إلا أنه ليس محور اهتمامي هنا. وهناك تعابير أخرى مستخدمة للتعبير عن هذا المفهوم مثل وجهة نظر (Outlook)، إطار المرجعية (Frame of Refence)، حالة ذهنية (Mental Set)، وهلُمَّ جرّاً، وهي تعابير تستخدم أحياناً عندما يرغب المحلّل في تأكيد الجوانب الاجتماعية أو النفسية أو الثقافية للقضية.

استحال ذلك، في التأقلم معه[36]. إن عالم الحياة اليومية ـ وهو بنفسه بالطبع منتج ثقافي، لكونه متأطِّراً بحسب المفهومات الرمزية لـ «الحقيقة العنيدة» المتوارثة من جيل إلى جيل ـ هذا العالم هو المشهد الراسخ لأفعالنا والهدف المُعطى لها، فهو موجود، كما إن جبل إيفريست موجود، والشيء الذي يمكننا أن نفعله به، إذا ما شعرنا بالحاجة لأن نفعل شيئاً به، هو أن نتسلقه. وفي المنظور العلمي، فإن ما يختفي بالضبط طبيعة الهدف المعطى[37]. إن الشك المتعمَّد والبحث المنهجي وتعليق العمل بالدافع العملي لمصلحة المراقبة الحيادية ومحاولة تحليل العالم بحسب المفهومات الرسمية التي تزداد علاقتها إشكاليةً بالمفهومات غير الرسمية السائدة في حقل الذوق العام ـ هذه هي العلامات المميزة لمحاولة فهم العالم فهماً علمياً. أما في ما يتعلق بـ «المنظور الجمالي»، وربما كان هو الموقف الذي حظي بأكبر قدر من الدراسة تحت العنوان العام «الموقف أو المقاربة الجمالية»، فهو يتضمن نوعاً مختلفاً من تعليق الواقعية الساذجة والمصلحة العملية، ويكمن الاختلاف في أنه بدلاً من مساءلة صدقية واعتمادية التجربة اليومية، فإن المرء يتجاهل تلك التجربة لمصلحة إطالة النظر في الظواهر والاستغراق في السطحيات والغرق في الأشياء «بذاتها» إذا جاز القول: «إن وظيفة الوهم الفني ليست «الادعاء أو التظاهر»، . . . بل العكس تماماً، هي الانفكاك عن الإيمان ـ التأمل في المزايا الحسية من دون معانيها المعتادة من مثل الأقوال المعتادة «هذا الكرسي» و«هذا هاتفي». . . إلخ. إن المعرفة بأن الشيء الذي أمامنا ليس له مغزى عملي في العالم

(36) Schutz, Ibid., vol. 1: *The Problem of Social Reality.*

(37) المصدر نفسه.

هي التي تمكننا من إيلاء الانتباه إلى مظهره بما هو مجرد مظهر[38]. إن هذا المنظور، مثله مثل المنظور الذوقي العام والمنظور التاريخي (أو التاريخي أو الفلسفي أو الفني)، فإن هذه «الطريقة في الرؤية» ليست نتاج كيمياء ديكارتية غامضة معينة، بل هي تستثار وتُستجلب، بل حتى تُخلق على يد أشباه الأشياء ـ قصائد، مسرحيات، منحوتات، سيمفونيات ـ التي تفك ارتباطها بالعالم المحسوس، عالم الذوق العام، وتكتسب نوعاً خاصاً من البيان الذي لا تتمكن من الوصول إليه إلا المظاهر المَحْض.

ويختلف المنظور الديني عن المنظور الذوقي العام، كما أشرنا سابقاً، في أنه يتحرك في ما وراء وقائع الحياة اليومية إلى وقائع أوسع تصححها وتُكمّلها، أما الوظيفة التي تميزه فهي ليست في العمل على هذه الحقائق الأوسع بل قبولها كما هي والإيمان بها. وهو يتميز من المنظور العلمي في أنه يسائل وقائع الحياة اليومية ليس عن شك متأصِّل من شأنه أن يحيل معطيات العالم إلى دوامة من الفرضيات الاحتمالية، بل من خلال ما يلزمها لتكون حقائق أوسع غير افتراضية. والعبارة الأساسية فيه ليست الانفصال بل الالتزام؛ ليست التحليل بل المواجهة. وهو يمتاز من الفن في أنه بدلاً من الانفكاك عن مسألة الواقعية برمتها، ما من شأنه أن يوجد عمداً جواً من المحاكاة والإيهام، فهو يعمِّق الاهتمام بالواقع وينشد إيجاد هالة من الواقعية المطلقة. وهذا المعنى «الحقيقي بحق» هو الذي يرتكز إليه المنظور الديني والذي تتكرس له الأنشطة الرمزية في الدين بوصفه نظاماً ثقافياً، تتكرس لإنتاجه وتكثيفه وتعمل ما بوسعها

(38) S. Langer, *Feeling and Form, a Theory of Art* (New York: Scribner, 1953), p. 49.

لتحقيق قدسيته وتحريمه على موحيات التجربة العلمانية. وهو أيضاً التشبُّع الحاصل في نظام معقد معين من الرموز ـ النظام الميتافيزيقي الذي يصوغه وأسلوب الحياة الذي يوصي به ـ التشبع بسلطة مُقنِعة هي، من وجهة نظر تحليلية، جوهر العمل الديني.

وهذا ما يُفْضي بنا في نهاية المطاف إلى الحديث عن الطقْس الديني. وذلك لأنه في عمل الطقْس الديني أي في السلوك المكرَّس للعبادة ـ تتولَّد بكيفيةٍ ما القناعةُ بأن المفهومات الدينية مطابقة للواقع وبسلامة التوجيهات الدينية، فإن الحالات النفسية والحوافز التي تستثيرها الرموز المقدسة عند البشر والمفهومات العامة لنظام الوجود التي تصوغها تلك الرموز تلتقي ويقوي بعضها بعضاً، ويتخذ هذا اللقاء شكلاً إحتفالياً من نوع ما ـ حتى لو كان هذا الشكل لا يتعدى ترتيلاً لخرافة، أو استشارةً لعرَّافة، أو تزييناً لضريح. وفي الطقس الديني ينصهر العالم المُعاش والعالم المتخيَّل بوساطة من مجموعة من الأشكال الرمزية ويبدو ذلك العالم نفسه، وهذا ينتج ذلك التحول الخصوصي الفذ في إحساس المرء بالواقع؛ وهذا ما يشير إليه سانتايانا في الاقتباس الذي صدَّرت به هذا الفصل. ومهما كان الدور الذي قد يؤديه التدخل الإلهي في خَلْق الإيمان ـ وليس من شأن العالِم أن يتكلم في مثل هذه الأمور بأي طريقة ـ فإن القناعة الدينية تنبعث على المستوى الإنساني أولياً، على الأقل، من سياق الأفعال الملموسة في العبادة الدينية.

لكن بالرغم من أن أي طقس ديني، مهما بدا تلقائياً أو عادياً (لو كان تلقائياً بحق أو كان مجرد عمل عادي فلن يكون دينياً)، يتضمن هذا الصهْر بين روح الجماعة والنظرة إلى العالم، بالرغم من ذلك فإن من المتيقَّن أساساً أن بعض الطقوس المعقَّدة التركيب والعلنية العمومية، أي الطقوس المحتوية على مدى واسع من

الحالات النفسية والحوافز من جهة والمفهومات الميتافيزيقية من جهة أخرى، هي التي تشكل الوعي الروحي لدى شعب ما. وباستخدام مصطلح مفيد أتى به سينغر (Singer)، يمكننا أن نطلق على هذه الاحتفالات المكتملة الأداء اسم «عروض تراثية» وأن نلاحظ أنها تمثل ليس فقط نقطة التقاء الجوانب النزوعية والجوانب المفهومية في الحياة الدينية لدى المؤمن، بل أيضاً النقطة التي يمكن للمراقب المستقل أن يتفحص عندها التفاعل الحاصل بين هذه الجوانب بشكل مباشر:

كلما كان البراهميون في مدينة مدراس (وغير البراهميين أيضاً، في هذا الخصوص) يرغبون في أن يعرضوا عَليَّ جانباً من جوانب الهندوسية، كانوا دائماً يُرجعونني إلى، أو يدعونني لمشاهدة طقس أو احتفال معين في دورة الحياة، في مهرجان في أحد معابدهم، أو في الدائرة العامة لعروضهم الدينية والثقافية. وحين كنت أتأمل في ذلك في سياق مقابلاتي ومراقباتي وجدت أن العموميات الأكثر تجريداً حول الهندوسية (بما فيها تلك التي كانت لديّ كما تلك التي سمعتها من آخرين) كان بالإمكان عموماً التدقيق فيها، مباشرة أو مداورة، بمقابلتها مع تلك العروض التي كان يمكن مشاهدتها[39].

بالطبع، ليست كل العروض التراثية عروضاً دينية، وليس من السهل دائماً رسم الخط الفاصل بين العروض الدينية وتلك الفنية، أو حتى السياسية، وذلك لأن الأشكال الرمزية، مثلها في ذلك مثل الأشكال الاجتماعية، يمكن أن تخدم أهدافاً متعددة. إلا أن النقطة المهمة هي، وأنا هنا أتدخل في إعادة صياغة العبارة بشكل طفيف،

---

(39) M. Singer, «The Cultural Pattern of Indian Civilization,» *Far Eastern Quarterly*, vol. 15 (1955), pp. 23-26

أنه يبدو أن الهنود - «وربما كل الشعوب» - ينظرون إلى ديانتهم «على أنها تتلخص في هذه العروض المتميزة التي [يمكنهم] عرضها على الزوار وعلى أنفسهم»[40]. إلا أن طريقة العرض تختلف جذرياً من فئة من النظارة إلى أخرى، وهذه حقيقة يبدو أن أولئك الذين يقولون بأن «الدين هو شكل من أشكال الفن الإنساني» يتجاهلونها[41]. وبينما تكون العروض الدينية بالنسبة إلى «الزوار»، بطبيعة الحال، مجرد تقديمات حول منظور ديني معين، وتكون بذلك قابلة للتقدير جمالياً أو التشريح علمياً، فهي بالنسبة إلى المشاركين، بالإضافة إلى ذلك، تشريعات وتجسيدات وتحققات لذلك المنظور الديني - وهي بذلك لا تكون نماذج لما يعتقدونه فحسب، بل أيضاً نماذج لعملية اليقين به، ففي هذه المسرحيات التشكيلية يمكن للمرء أن يحصِّل إيمانه بينما هو يمثله.

وسأضرب مثالاً على تلك الحالة عرضاً مسرحياً ثقافياً رائعاً من جزيرة بالي - وهو عرض يروي كيف تنخرط ساحرة رهيبة تُدعى رانغدا في نزاع طقسي مع مسخ محبَّب اسمه بارونغ[42]. وتُقدَم

(40) M. Singer, «The Great Tradition in a Metropolitan Center: Madras,» in: M. Singer, ed., *Traditional India: Structure and Change*, American Folklore Society, Bibliographical and Special Series; v. 10 (Philadelphia, PA: American Folklore Society, 1958), pp. 140-182.

(41) Raymond Firth, *Elements of Social Organization*, Josiah Mason Lectures, 1947 (London; New York: Watts, 1951), p. 250.

(42) إن عقدة رانغدا - بارونغ قد جرى وصفها وتحليلها مطولاً على يد سلسلة من باحثي الأعراق الموهوبين، ولن أحاول أن أقدمها هنا إلا بشكل مختصر. انظر على سبيل المثال: J. Belo, *Bali: Rangda and Barong* (New York: J. J. Augustin, 1949); Jane Belo, *Trance in Bali*, Pref. by Margaret Mead (New York: Columbia University Press, 1960); Beryl de Zoete and Walter Spies, *Dance and Drama in Bali*, with a = Preface by Arthur Waley (London: Faber and Faber Limited, 1938); Gregory

المسرحية عادة، وإن لم يكن ذلك لازماً، في مناسبة احتفالية في معبد الموت، وهي تتضمن رقصاً بالأقنعة تأتي به الساحرة في هيئة أرملة عجوز ذاوية، وعاهرة، وآكلة أطفال ـ لتنشر الطاعون والموت في أرجاء الأرض حيث يواجهها المسخ ـ في هيئة مخلوق مهجَّن بين دب أخرق وجروٍ أحمق وتنين صيني متبختر. رانغدا التي يمثل دورها رقصاً ممثل ذكر فرد، هي ذات شكل فظيع. تجحظ عيناها من جبهتها مثل دمَّلَتين منتفختين. وتصبح أسنانها مثل أنياب الفيل معقوفين إلى الأعلى فوق خديها وأنياب تبرز نزولاً فوق ذقنها. ويتساقط شعرها المُصْفرّ حولها في شبكة معقَّدة. أما ثدياها فهما ضَرْعان جافان متدليان يحف بهما الشعر، يتدلى من بينهما، مثل النقانق، شرائط من الأمعاء الملوَّنة. أما لسانها الأحمر الطويل فهو جدول من نار. وبينما تقوم بالرقص، تأخذ في عرض يديها البيضاوين اللتين توحيان بالموت، تنتأ منهما أظافر كالمخالب يبلغ طولها عشر بوصات، وتأخذ في إطلاق صرخات من الضحك كصليل المعادن تدمِّر الأعصاب، أما بارونغ فيؤدي دوره رقصاً رجلان (طولانياً) بطريقة حصان الفودفيل، وهو قصة أخرى. أما معطف كلب الرعاة الكث الذي يرتديه فهو مرصَّع بالذهب والميكا التي تتلألأ في الإنارة النصفية. وهو كذلك مزيَّن بالأزهار والأوشحة والريش والمرايا بالإضافة إلى لحية هزلية مصنوعة من الشعر الآدمي. وبالرغم من أنه شيطان مريد أيضاً، فإن عينيه تجحظان وهو يفرقع

= Bateson and Margaret Mead, *Balinese Character, a Photographic Analysis*, Special Publications of the New York Academy of Sciences; vol. II (New York: New York Academy of Sciences, 1942), and Miguel Covarrubias, *The Island of Bali* (New York: Alfred A. Knopf, 1937).

ويستند أكثر تأويلي لهذه العقدة على ملاحظات شخصية قمت بها في بالي بين العامين 1957 ـ 1958.

أنياب فكيه بالشراسة التي تليق به عندما تواجهه رانغدا أو عندما يتعرض لأي إهانة؛ إلا أن عناقيد الأجراس المطنطة المتدلية من ذيله المقوَّس المضحك تُسْهم في إزالة الكثير من الخوف الذي يمكن أن يثيره وجود وحش كهذا. ولئن كانت رانغدا تقدم صورة شيطانية، فإن بارونغ يقدم شخصية هزلية، وهكذا فإن الصراع بين الشخصيتين هو صراع (غير محسوم النتيجة) بين قوى الشر وقوى السُخْف.

إن هذا الطباق بين الشر الذي لا يرحم والكوميديا الهزلية يتغلغل في العرض برمته، فها هي رانغدا، ممسكةً بقماشها الأبيض السحري، تتنقل مترنِّحةً ببطء، آناً تقف من دون حراك مستغرقة في التفكير أو الحيرة، وآونةً نجدها تندفع مترنِّحة إلى الأمام. إن لحظة دخولها إلى المسرح (تسبقها أظافرها الطويلة المرعبة بينما هي تنبثق من البوابة المشقوقة في قمة سُلَّم قصير مصنوع من الدرجات الحجرية) هي لحظة من التوتر والرعب حيث يبدو، للسائح على الأقل، أن كل من في المكان على وشك الانهيار والفرار من الرعب. أما هي شخصياً فتبدو مجنونة بالخوف والحقد بينما تصرخ صرخات الاستهجان في وجه بارونغ وسط قعقعة أدوات الفرقة الموسيقية. ومن الممكن أن تهتاج وتندفع كالمجانين. وقد رأيت بنفسي ممثلات يقمن بدور رانغدا يرمين بأنفسهن مُكِبِّين بوجوههن في الفرقة الموسيقية أو يركُضْن مهتاجات مسعورات على خشبة المسرح باضطراب كلي، ولا يُفلح في إخضاعهن وتهدئتهن إلا مجموعة من المشاهدين مجتمعين؛ كما إن هناك روايات كثيرة عن ممثلات قُمن بدور رانغدا أُصْبن بالهياج الشديد وأرْعَبْن قرية بأكملها على مدى ساعات، وعن مشخِّصات أصبن بالجنون الدائم نتيجة تجربتهن في هذا الدور. أما دور بارونغ، فمع أنه تسكنه قوة الروح المقدسة ذاتها (تُدعى ساكتي (sakti) في لغة بالي) التي تسكن

رانغدا، ومع أن المشخصين الذين يقومون بالدور يدخلون في حالة الغَشَيان أو السُبات أيضاً، فيبدو من الصعوبة له أن يمتاز بالجدية، فهو يتعابث مع الشياطين في حاشيته (وهم يزيدون الجو مرحاً بتركيب المقالب الخشنة من عندهم)، ونجدِه يستلقي على آلة الزيلوفون بينما ينقر عليها العازفون بمطارقهم الخشبية أو يضرب طبلاً بقدميه، ويتحرك في اتجاه معين بنصفه الأمامي وفي اتجاه آخر بنصفه الخلفي أو يلوي جسمه المقطَّع بتشويهات سخيفة، ويكش الذباب من على جسمه أو يشمشم الروائح في الجو، ونجده عموماً يتقافز فرحاً بشكل متشنج أو بزهو وكبرياء. إلا أن التضاد بين الشخصيتين ليس كاملاً، فقد تكون رانغدا هزلية أحياناً كما تفعل حين تتظاهر بأنها تُلَمِّع المرايا على معطف بارونغ، كما إن بارونغ يصبح أحياناً أكثر جدية بعد ظهور رانغدا، وهو يطقطق فكيه بعصبية أمامها وفي النهاية يهاجمها مباشرة. كما إن الهزلي والمرعب لا يبقيان منفصلين تماماً، كما نرى في ذلك المشهد الغريب في أحد مقاطع السلسلة حيث نجد بضع ساحرات ثانويات (من مريدي رانغدا) يطوِّحون جثة مولود ميت وسط صيحات الجمهور المعبرة عن التسلية الجامحة، وكما في أحد المقاطع الذي لا يقل غرابة عن ذلك، حيث نرى إمرأة حاملاً تجتاحها نوبات هستيرية متناوبة من الدموع والضحك بينما تتقاذفها مجموعة من حفاري القبور، وللغرابة، فإن هذا المشهد يبدو مسلياً بشكل مؤلم. وإن أوضح تعبير لازدواج موضوعي الرعب والمرح الصاخب نجده في الشخصيتين الرئيسيتين في العرض وفي نزاعهما اللانهائي وغير المحسوم للسيطرة، إلا أننا نجد هذين الموضوعين داخلين في نسيج المسرحية ومتشابكين بكثير مع سائر عناصرها، فهذان الموضوعان ـ أو العلاقات التي تربطهما ـ هما لب المسرحية وبيت القصيد فيها.

ليس من الضروري تقديم وصف شامل لعرض رانغدا ـ بارونغ في هذا المقام، فمثل هذه العروض تتباين تبايناً واسعاً في التفاصيل، وتتألف من أجزاء متعددة لا تكون لصيقة الصلة ببعضها، وفي أي حال فإنها من تعقيد التركيب بحيث لا يسهل تلخيصها. ومن منظورنا في هذا البحث، فإن النقطة الأساسية التي يجدر التركيز عليها هي أن هذه المسرحية بالنسبة إلى أهالي جزيرة بالي ليست مجرد استعراض للفُرْجة، بل هي طَقْس ديني متجسِّد، فليس ثمة هنا مسافة جمالية تفصل الممثلين عن النظَّارة وتحصر الأحداث التي تقع في عالم وهمي يستحيل دخوله. ولدى اختتام المواجهة الشاملة بين رانغدا وبارونغ، يكون معظم المشاهدين، وغالباً ما يكونون كلهم، قد دخلوا في الجو، ليس فقط في التخيل، بل أيضاً في الجسم. وفي أحد نماذج المسرحية عند بيلو (Belo)، قمت بعدِّ أكثر من خمسة وسبعين شخصاً ـ من الرجال والنساء والأطفال ـ يشاركون في الفعل في وقت أو آخر، وليس من غير المعتاد أن يشارك ما بين الثلاثين والأربعين شخصاً من النظارة في العرض. والمسرحية، إذا ما نظرنا إليها على أنها عرض لأداء، تشبه قُدَّاساً رفيع الأداء، وليس عرضاً لمسرحية «جريمة في الكاتدرائية» فهي تقترب ولا تبتعد.

ويحدث الدخول إلى قلب هذا الطقس جزئياً من خلال عمل الأدوار الداعمة المتعددة الموجودة فيه ـ الساحرات الثانويات والشياطين والأنواع المختلفة من الأشكال الأسطورية الخرافية ـ والذي تقوم بتمثيله قرى مختارة في الجزيرة. أما في الأغلب فإنه يحدث من خلال عمل طاقة متطورة بشكل غير عادي لإحداث انفكاك نفسي لدى قطاع كبير من السكان. إن النزاع بين رانغدا وبارونغ يتميز بوقوع عشرات من النظَّارة، وقد يبلغون بضع عشرات، فرائس لهذا الشيطان أو ذاك، فيدخلون في نوبات من الغشيان العنيف «كالمفرقعات النارية

التي تنطلق واحدة إثر أخرى»[43]، فيختطفون الخناجر ويندفعون للاشتراك في الشجار، فالغشيان الجماعي الذي يحصل وينتشر مثل نوبة من الرعب المتفشي، ينتشل الفرد البالي من العالم اليومي المعتاد الذي يعيش فيه عادةً ويسقطه في ذلك العالم الخارق الذي تسكنه شخصيات مثل رانغدا وبارونغ، فالوقوع في حالة الغشيان، بالنسبة إلى الشخص البالي، يعني عبور العتبة إلى نظام وجود مختلف ـ واللفظة البالينية التي تعني غشيان هي نادي (nadi)، المشتقة من (dadi)، التي تُترجم غالباً بعبارة «يصبح» مع أنه يصح ترجمتها بفعل الكون «يكون» بشكل أبسط. وحتى أولئك الذين لا يقومون بهذا العبور الروحي، لسبب أو لآخرن يعلقون في إجراءاته، فهم الذين تقع على عاتقهم مسؤولية ضبط الأنشطة المضطربة المهتاجة لأولئك الواقعين في الغشيان من الانفلات باستعمال القوة الجسدية إذا كان هؤلاء أناساً عاديين، وبرش المياه المقدسة وبترتيل الرُّقى إذا كانوا من الكهنة. ويحوم طقس رانغدا ـ بارونغ في لحظة ذروته على حافة الهياج المجنون المطلق، أو على الأقل يبدو كذلك، مع محاولة جماعة المشاهدين الذين حافظوا على وعيهم، على الرغم من تناقص عددهم، لضبط الجماعة المتزايدة للمشاهدين الذين سقطوا في الغشيان (ويبدو أن ذلك ينجح تقريباً في كل مرة).

يبدأ العرض في نسخته العادية ـ هذا إذا كان من الممكن القول إن له نسخة عادية ـ مع ظهور بارونغ يتقافز ويُملِّس ريشه مزهواً، ويكون ذلك بمثابة إجراء وقائي ضد ما سيحدث بعد ذلك. ثم تأتي مشاهد خرافية مختلفة تسرد القصة ـ وهي لا تكون هي ذاتها دائماً ـ التي تشكل أساس العرض، إلى أن يظهر بارونغ ثم رانغدا في النهاية.

---

(43) Belo, Ibid.

وتبدأ المعركة بينهما. ويدفع بارونغ رانغدا إلى التراجع باتجاه بوابة معبد الموت. إلا أنه لا يملك القدرة على طردها نهائياً، فيضطر بدوره إلى التراجع باتجاه القرية. وبعد أخذ ورد مطولين، وعندما يبدو أن رانغدا سوف تنتصر، ينهض عدد من الرجال وهم في حال من الغشيان وهو يمسكون بخناجرهم ذات النصول المتماوجة، ويهرعون إلى نُصرة بارونغ. إلا أنهم حين يقتربون من رانغدا (التي تكون قد أدارت ظهرها في حالة من التأمل) إذا بها ترتد عليهم ملوِّحةً بقماشها السحري الأبيض، فتتركهم صرعى الغيبوبة على الأرض. ثم تتراجع رانغدا مسرعة إلى المعبد (أو تُنقل إلى هناك)، حيث تقع هي أرضاً بدورها بعيداً عن أعين الجمهور الهائج الذي، على حد قول مخبريَّ، قد يقتلها إذا ما رآها في حالتها تلك من العجز. ثم يأخذ بارونغ في التنقل بين الراقصين من حملة الخناجر ويوقظهم بطقطقة فكَّيه فوقهم أو بحكِّهم بلحيته. وفيما هم يعودون إلى «وعيهم»، وهم لايزالون في حالة من الغشيان، يستشيطون غيظاً لدى اكتشافهم اختفاء رانغدا، وبما أنهم لا يستطيعون مهاجمتها فإنهم يديرون خناجرهم إلى صدورهم مصحوبة بالإحباط (ولكن هذا لا يؤذي لأنهم ما زالوا في حالة الغشيان)، في المعتاد، تندلع حالة الفوضى العارمة المطلقة عند هذه اللحظة مع سقوط أعداد كبيرة من الجمهور من الجنسين في الباحة مغشياً عليهم ومسارعتهم لطعن أنفسهم والتدافع بين بعضهم البعض، والتهام الدجاجات الحية أو البراز، وهم يتمرغون متشنجين في الوحول، وما إلى هنالك، بينما يحاول أولئك الذين بقوا على وعيهم منهم أخذ خناجرهم منهم والمحافظة ما أمكن على حد أدنى من النظام. ومع مرور الوقت يغرق المغشي عليهم في الغيبوبة، واحداً إثر آخر، ولا يستيقظون منها إلا بواسطة الكهنة الذين يرشقونهم بالماء المقدس وتنتهي المعركة الكبرى ـ وتعلَق المعركة من جديد، فلم تُقْهَر رانغدا، ولا هي انتصرت.

والمنطقة التي يمكن لنا أن نبحث عن مغزى هذا الطقس فيها هي مجموعة الخرافات والحكايات والعقائد الواضحة التي يجسدها هذا الطقس. إلا أن هذه المجموعة تختلف وتتباين في ما بينها في ما خص التفاصيل، فبالنسبة إلى البعض تمثل رانغدا تجسيداً لدورغا (Durga)، الزوجة/ المرافقة الشرسة لسيفا(*) (Siva)؛ بينما هي بالنسبة إلى آخرين الملكة ما هينداراداتا، وهي شخصية أسطورية من البلاط الملكي الجاوي تعود إلى القرن الحادي عشر؛ وبالنسبة إلى آخرين غيرهم، هي الزعيمة الروحية للساحرات، كما إن الكاهن البرهمي هو الزعيم الروحي للبشر. وكذلك فإن المعلومات حول من (أو ما) هو بارونغ لا تقل تبايناً وغموضاً عن ذلك. أضف إلى ذلك أن هذه التفاصيل لا تؤدي إلا دوراً ثانوياً في رؤية أهل بالي للمسرحية. والقروي من أهل بالي لا يرى هاتين الشخصيتين بوصفهما شخصيات حقيقية بالنسبة إليه إلا من خلال ما يراه منهما في المسرحية، فهما إذاً ليسا ممثلين لشيء ما، بل هما يشكلان حضوراً. وعندما يدخل القرويون في حالة الغشيان يصبحون أنفسهم جزءاً ـ وجوداً ـ من الحيِّز الذي تتواجد فيه هذه الحضورات (إذا جاز التعبير). وإذا تجرأ المرء وسأل، كما فعلت أنا مرةً، شخصاً سبق له أن كان رانغدا ما إذا كان يعتقد أنها شخصية حقيقية، يكون السائل يخاطر بجعل نفسه مظنَّة للجنون أو الخبال.

وهكذا فإن تقبل السلطة، وهو الأمر الذي يكمن في أساس المنظور الديني الذي يجسده هذا الطقس، ينساب من تمثيل هذا الطقس نفسه. وعن طريق استثارة مجموعة من الحالات النفسية والحوافز ـ روح الجماعة والخصيصة المميزة لها ـ وتحديد صورة

(*) في الهندوسية سيفا هو أحد الآلهة الكبار، أو هو أكبرهم عند إحدى الفرق، ودورغا هي الإلهة «التي لا تُقهر» ذات الأذرع العشر.

للنظام الكوني ـ النظرة إلى العالم ـ بواسطة مجموعة مفردة من الرموز، فإن العرض يجعل من النموذج «لـ» والنموذج «من» جوانب الإيمان الديني مجرد تبادلات بين بعضهما البعض، فرانغدا تستثير الخوف (كما تستثير مشاعر أخرى مثل الحقد والاشمئزاز والقسوة والرعب بالإضافة إلى الشهوة، مع أنني لم أتمكن من معالجة الجوانب الجنسية في المسرحية في عرضِي لها)، ولكنها أيضاً تصوره:

إن انبهار أهل بالي بشخصية الساحرة لا يمكن تفسيره إلا إذا علمنا أن الساحرة بالنسبة إلى المخيِّلة البالينية ليست مجرد شخصية تبعث على الخوف، بل هي «الخوف» مجسداً. إن يديها ذات الأظافر الطويلة الخطرة لا تمسك بضحاياها ولا هي تنشب أظافرها فيهم، مع أن الأطفال الذين يمثلون في ألعابهم دور الساحرة يثنون أيديهم في حركات تشبه ذلك. بل إن الساحرة نفسها تنشر ذراعيها رافعة راحتي يديها إلى الخارج بينما يكون إصبعها مثنياً إلى الخلف، في الحركة التي يسميها البالينيون كابار (kapar)، وهي لفظة يستعملها الأهالي لوصف ردة الفعل المفاجئة المعبِّرة عن الهلع لرجل يسقط من على شجرة. . . ولن يمكننا تفسير جاذبية هذه الشخصية والتوتر العاطفي الذي يصاحبها ويحيط بها في رقصها بجسدها المشعر وطلتها المخيفة وبأنيابها المشابهة لأنياب الفيل وهي وحيدة وهي تطلق ضحكتها المجلجلة الغريبة، لن يمكننا تفسير جاذبيتها إلا عندما نراها هي نفسها خائفة ومخيفة في الوقت نفسه(44).

أما بارونغ فهو، من ناحيته، لا يستثير الضحك فقط بل هو يجسد الروح الهزلية كما يراها أهل بالي ـ وهي خلطة مميَّزة من

(44) Bateson and Mead, *Balinese Character, a Photographic Analysis*, p. 36.

التعابُث والروح الاستعراضية وحب مبالغ فيه للتأنُّق، وهذه، بالإضافة إلى الخوف، هي ربما الحافز المسيطر في حياتهم. وهكذا فإن الصراع المتكرر باستمرار بين رانغدا وبارونغ والذي لا ينتهي بنتيجة محسومة لصالح أي منهما هو ـ بالنسبة إلى المؤمنين البالينيين ـ في الوقت نفسه الصياغة العامة لتصور ديني عام والتجربة السلطوية التي تبرر قبول هذا التصور، بل حتى تفرضه.

. . . تبدو هذه الحالات النفسية والحوافز واقعية بشكل فريد

لكن لا أحد، ولا حتى القديس، يعيش في عالم تصوغه الرموز الدينية باستمرار، وأغلبية الناس يعيشون في هذا العالم في أوقات متباعدة. وكما يقول شوتز، فإن عالم الحياة اليومية، حيث نجد الأشياء المتعارف عليها والأفعال العملية، هو الواقع الأهم في التجربة الإنسانية ـ وهو الأهم بمعنى أنه هو الواقع الذي نتجذر فيه بأمتن ما يكون، وهو الأهم بمعنى أن مجرياته المتأصلة لا يمكن لنا مناقشتها (ولو أننا نناقش بعض جزئياته)[45]، فقد يكون الشخص، أو حتى مجموعات كبيرة من الأشخاص، فاقد للإحساس بالجمال، أو عديم الاهتمام بالدين، أو غير مهيَّأ لمتابعة التحليل العلمي الرسمي، ولكن لا يمكنه أن يكون فاقداً للإحساس العام المتعارف عليه اجتماعياً وينجو بنفسه في الحياة. وهكذا فإن الميول التي تستثيرها الطقوس الدينية يكون تأثيرها أهم ما يكون ـ من وجهة النظر الإنسانية ـ خارج حدود الطقس نفسه عندما تنعكس لتضفي لونها المميز على تصور الفرد للعالم الراسخ للواقع المجرَّد. إن النغمة الخاصة التي تميز نُشدان الرؤيا عند هنود السهول الأميركية[*]، أو

---

(45) Schutz, *Collected Papers*, vol. 1: *The Problem of Social Reality*, p. 226 ff.

(*) نشدان الرؤيا هي ممارسة يقوم بها شبان القبائل الهندية الأميركية، وهي قد تستمر =

ممارسة الاعتراف عند أهالي مانوس[*] (Manus)، أو الممارسات الصوفية عند أهل جاوة تتغلغل في مناحي حياة هذه الشعوب حتى تلك التي تتجاوز دائرة الاهتمام الديني المباشر، مما يطبعهم بأسلوب مميز بمعنى الحالة النفسية المسيطرة والحركة المميِّزة على حد سواء. إن تشابك وتمازج عنصري الشر والهزل الذي نراه في الصراع بين رانغدا وبارونغ يظهر بشكل حيوي في مروحة واسعة من السلوك اليومي لدى البالينيين، الذي يتميز بجزء كبير منه، كما في الطقس الديني نفسه، بجو من الخوف الخفي المغطّى بقشرة خفيفة من التعابث الذي يبدو هاجسياً في طبيعته. إن موضوع الدين هو موضوع مهم وشيِّق من وجهة نظر علم الاجتماع ليس لأنه، كما تزعم الوضعية السوقية، يصف النظام الاجتماعي (فهو إذا كان يفعل ذلك فهو يفعله بطريقة غير مباشرة وناقصة)، بل لأنه، كما تفعل البيئة والسلطة والسياسة والثراء والقضاء، والعواطف الشخصية، ومعنى الجمال، لأنه يشكل هذا النظام.

إن التذبذب جيئةً وذهاباً بين المنظور الديني ومنظور العُرف الاجتماعي هو في الواقع أحد أكثر الحوادث الإمبريقية في المشهد الاجتماعي وضوحاً، مع أنه واحد من أكثرها إهمالاً من قبل علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية، مع أنهم جميعاً تقريباً رأوه يحصل أمامهم عدداً من المرات لا يُحصى، فلطالما كان الإيمان الديني يجري عرضه على أنه خصيصة متناغمة للإنسان، مثل مكان سكنه ودوره الاجتماعي ومكانته في العائلة، وما إلى هنالك. إلا أن الإيمان

= من يوم إلى أربعة أيام حيث يقوم الشاب بالصوم والاعتكاف في مكان منعزل، آملاً في الحصول على رؤيا تبين له مستقبله، وتأتي الرؤيا على شكل علامة من روح هادية.

(*) جزيرة في بابو غينيا الجديدة في جنوب غربي المحيط الهادي.

الديني، كما هو في خضم الطقس العبادي حيث هو يكتنف الشخص بكليته وينقله إلى نموذج وجودي آخر، والإيمان الديني، كما هو في خضم الحياة اليومية حيث يكون مجرد انعكاس باهت في ذاكرة المرء لتلك التجربة الطقسية، إن الإيمان الديني ليس هو ذاته في الحالتين، والإخفاق في إدراك تلك الحقيقة أدى إلى بعض التشويش، وعلى الأخص في ما يتعلق بمشكلة ما يسمى بالذهنية البدائية. إن جزءاً كبيراً من الصعوبة التي نشأت بين ليفي برول (Lévy - Bruhl) ومالينوفسكي (Malinowsky) حِيال طبيعة «التفكير المحلي»، مثلاً، هي نتيجة لفقدان الاعتراف الكامل لهذا الفارق؛ فحيث كان الفيلسوف الفرنسي مهتماً بالرؤية للواقع التي كان البدائيون يتبنونها حين اتخاذ منظور ديني، كان عالم الأعراق البولندي ـ الإنجليزي مهتماً برؤيتهم للواقع التي تبنوها عند اتخاذ منظور عُرْفي اجتماعي بحت[46]. كلا الباحثين، ربما، كان يشعر وإن بشكل غامض، بأنهما لم يكونا يتكلمانِ عن الشيء ذاته، إلا أن النقطة التي افترقا عندها كانت في أنهما أخفقا في تقديم تفسير محدَّد للطريقة التي كانت تتفاعل بها هاتان الطريقتان في «التفكير» ـ أو، كما أسميهما أنا، هذان النموذجان في الصياغة الرمزية. وهكذا نرى أنه بينما كان البدائيون لدى ليفي ـ برول، على الرغم من تنصله البَعْدي، يعيشون في عالم يتألف كليةً من المواجهات الروحانية الباطنية، كان البدائيون بحسب مالينوفسكي، بالرغم من تشديده على أهمية الدين الوظيفية، يعيشون في عالم يتألَّف كليةً من الأعمال الفعلية. وهكذا أصبح الإثنان يتميزان بالاختزالية (فالمثالي (Idealist)) لا يقل اختزالية عن الماذي (Materialist) على الرغم من أنفسهم لأنهم أخفقوا في النظر

(46) Malinowski, *Magic, Science and Religion, and Other Essays*, and Lucien Lévy-Bruhl, *How Natives Think* (New York: G. Allen and Unwin Ltd., 1926).

إلى الإنسان وهو يتنقل بسهولة نسبية وبشكل متكرر كثيراً، بين طريقتين في النظر إلى العالم متناقضتين جذرياً، طريقتين لا تتصلان بل تفصلهما فجوات ثقافية يتعين القيام عبرهما بقفزات كيركيغاردية الطابع (Kierkegardian) في كلا الاتجاهين:

إن هناك ما لا يُحصى من الأنواع المختلفة للتجارب الصادمة كما هناك مناطق متناهية مختلفة من المعنى التي يمكن أن أسبغ عليها صفة الواقعية. وهاكم بعض الأمثلة: صدمة الاستغراق في النوم بوصفه القفزة إلى عالم الأحلام؛ التحول الداخلي الذي نختبره عند ارتفاع الستارة في المسرح بوصفه الانتقال إلى عالم التمثيل على الخشبة؛ التحول الجذري في موقفنا عندما نقف أمام لوحة ما ونسمح لحقلنا البصري أن يُحدَّ بما هو داخل الإطار بوصفه عبوراً إلى العالم التصويري؛ المأزق الذي نقع فيه باسترخائنا نحو الضحك عندما نستمع إلى طُرفة، ونكون لبُرهة وجيزة مستعدين لتقبُّل العالم الخيالي للطُّرْفة على أنه الواقع الذي يتسم عالم حياتنا اليومية حياله بالحماقة والسُّخْف؛ التفات الطفل إلى لُعْبته بوصفه الانتقال إلى عالم اللعب؛ وما إلى هنالك. وكذلك فإن التجارب الدينية بكل تنويعاتها ـ مثل تجربة كيركيغارد في «اللحظة» بوصفها قفزةً في المجال الديني ـ هي نماذج لهذه الصدمة، كما هو قرار العالِم باستبدال مشاركته العاطفية الانفعالية في شؤون «هذا العالم» بموقف حيادي (تحليلي)[47].

إن التعرُّف إلى الفارق النوعي واستكشافه ـ وهو فارق إمبريقي تجريبي، وليس فارقاً غامضاً ماورائياً ـ بين الدين بشكله الصافي والدين مطبقاً تطبيقاً عملياً، أي الفارق بين المواجهة مع ما يُفترض أن يكون «واقعياً بحق» والنظر إلى التجربة العادية في ضوء ما يظهر

(47) Schutz, Ibid., vol. 1: *The Problem of Social Reality*, p. 231.

أن هذه المواجهة تكشفه، هذا التعرف والإستكشاف سوف يمضيان بنا قدماً بعد ذلك في فهمنا لما يعنيه شخص من شعب بورورو[*] (Bororo) عندما يقول: «أنا ببغاء» أو ما يقصده المسيحي عندما يقول «أنا خاطئ»، أكثر مما تفعله نظرية تتناول التصوف الروحاني البدائي حيث يختفي العالم العادي في غمامة من الأفكار الغريبة، أو مما تفعله نظرية تتناول الواقعية البدائية حيث يتفتت الدين إلى مجموعة من القصص المفيدة. إن مثال الببغاء الذي أشرت إليه، والذي أنقله من بيرسي (Percy)، هو مثال جيد[48]. وهو يشير إلى أنه ليس من المقنع القول إن البورورو يعني ما يقول حرفياً عندما يقول إنه ببغاء (فهو لا يحاول التزاوج مع الببغاوات الأخرى)، وإن قوله مغلوط أو سخيف (من الواضح إنه لا يقدم ـ أو أنه على الأقل لا يقدم ذلك فقط ـ ذلك النوع من التصنيف الذي يمكن إثباته أو نقضه، كما مثلاً يمكن إثبات أو نقض جملة «أنا من البورو»)، ولا هو من المقنع القول حتى إنه مغلوط من الناحية العلمية ولكنه صحيح من الناحية الخرافية (لأن ذلك يفضي بنا مباشرة إلى فكرة القصص النفعي الذي، بينما يُنْعم على «الخرافة» بصفة الحقيقة نجده يرفض ذلك الوصف، حاملاً التناقض الداخلي في ذاته). وبمعنى أكثر ترابطاً، فقد يبدو من الضروري النظر إلى الجملة على أنها ذات معنى مختلف في سياق ما أسميناه «المنطقة المتناهية للمعنى» التي تؤلف المنظور الديني، عنها في السياق الذي يؤلف المنظور العُرفي الاجتماعي، ففي المنظور الديني، يكون البورو موضوع حديثنا «ببغاء» «بحق»، وإذا ما مُنح السياق الطقسي المناسب فقد «يتزاوج» مع «الببغاوات»

(*) شعب من الهنود الحمر في أميركا الجنوبية وخاصة في البرازيل.

(48) W. Percy, «The Symbolic Structure of Interpersonal Process,» *Psychiatry*, vol. 24 (1961), pp. 39-52.

الأُخر ـ طبعاً مع الببغاوات الميتافيزيقية مثله، وليس مع تلك العادية التي تطير جسمياً في الأشجار العادية. أما في المنظور العرفي الاجتماعي، فهو ببغاء ـ كما أفترض بمعنى أنه ينتمي إلى قبيلة تعتبر الببغاء شعارها الطوطمي، وعضويته في هذا الجنس، باعتبار الطبيعة الأساسية للواقع كما يراها المنظور الديني، تستتبع بعض الاعتبارات الأخلاقية والعملية. إن الرجل الذي يقول إنه ببغاء، إذا ما قال ذلك في سياق محادثة عادية، فهو يعني أنه، بحسب ما تظهر الخرافة والطقس الديني، متشبع بالببغائية وأن لهذا الواقع الديني مضامين اجتماعية مهمة ـ بمعنى أن علينا نحن الببغاوات أن نبقى متراصين، ولا يتزوج الواحد منا الآخر، وألا نأكل الببغاوات الدنيوية، وما إلى هنالك، فإذا لم نلتزم بهذه المضامين نكون نسير عكس نظام الكون واتجاهه. إن وضع هذه الحقائق المتقاربة في سياقاتها النهائية هو ما يعطي الدين قوته الاجتماعية، على الأقل في غالب الأحيان، فهو يغير، وغالباً ما يكون التغيير جذرياً، المنظر العام للعالم كما هو مشاهَد في العرف الاجتماعي بكليته، إنه يغيره إلى درجة أن الحالات النفسية والحوافز التي تطلقها الممارسة الدينية تبدو عمليةً إلى درجة فائقة، حتى أنها تبدو الوحيدة التي يمكن تبنيها منطقياً، بالنظر إلى ما هي عليه الأشياء «حقيقةً».

وعندما يقفز المرء (وقد تكون الاستعارة في كلمة «يقفز» أقوى قليلاً مما يحصل في الواقع، وقد يكون من الدقة أكثر أن نستعمل عبارة «ينزلق») في الطقس الديني إلى إطار المعنى الذي تحدده التصورات الدينية، وعندما ينتهي الطقس، وعندما يعود المرء إلى عالم الحواس والعرف الاجتماعي، فإنه (أي المرء) يكون قد تغيَّر ـ إلا إذا أخفقت التجربة الطقسية في التأثير فيه، وهذا يحصل أحياناً. وعندما يتغير المرء يتغير العالم المعروف من حوله، حيث يحصل أن

هذا العالم يصبح منظوراً إليه بصفته شكلاً جزئياً من واقع أوسع، وهذا الواقع يتدخل في هذا العالم فيصححه ويكمّله.

إلا أن هذا التصحيح وهذا الإكمال ليسا، كما يشير بعض دارسي «الدين المقارن»، هما ذاتهما حيثما كان. إن طبيعة الانحياز الذي يسبغه الدين على الحياة العادية تتغير بتغير الدين المشار إليه، وبتغير الميول التي تستثيرها في نفس المتدين التصورات المعينة التي آمن بها حيال النظام في الكون، فعلى مستوى الأديان «الكبرى» نجد أنه من المعتاد الاعتراف بالتميُّز العضوي، وأحياناً يصل التشديد على التميز إلى حدود التعصُّب الشديد. ولكن حتى في المستويات الشعبية والقبلية الأبسط ـ حيث غالباً ما تكون فرادة التقاليد الدينية قد ذابت في أنماط مجففة كما في أديان «الأرواحية» و«الأحيائية» و«الطوطمية» و«الشامانية» و«عبادة الأسلاف» وسائر الأصناف فاقدة الحيوية التي يستخدمها الإثنوغرافيون في المجال الديني لإزالة الحيوية في معطياتهم الدراسية ـ حتى في تلك المستويات تكون واضحةً تلك الخصيصة المتفردة في سلوكات المجموعات المختلفة من البشر متأثرين بما يعتقدونه تجربتهم في الحياة، فالجاوي الهادئ الطباع لن يشعر بالراحة في جو شعب مانوس الذي يخترمه الشعور بالذنب أكثر مما يشعر فرد يتمتع بالنشاط والحيوية من قبيلة كروو(*) (Crow) في جاوة ذات العاطفة الفاترة. كما إن رانغدا وبارونغ، بالنسبة إلى كل الساحرات ومهرِّجي الطقوس الدينية في العالم، ليسا صورتين عامتين بل تصويرتين فرديتين تماماً لعاطفتي الخوف والمرح، فما يعتقده البشر متنوع كتنوعهم هم أنفسهم تماماً ـ والعكس في هذه المقولة صحيح بدرجة متساوية.

(*) قبيلة من الهنود الأميركيين في ولاية مونتانا في الولايات المتحدة.

إن هذه الخاصية بالذات لأثر الأنظمة الدينية على الأنظمة الاجتماعية (وعلى الأنظمة الشخصية) هي التي تجعل من المستحيل إجراء تقويم عمومي لقيمة الدين في المعنيين الأخلاقي والوظيفي على حد سواء، فإن الحالات النفسية والحوافز التي تميز شخصاً آتياً لتوه من تقديم قُربان بشري في شعب الآزتك (Aztec) تختلف نوعاً ما عن تلك التي تميز شخصاً كان قد نزع لتوه قناع الكاتشينا(*) (Kachina) الذي يلبسه. وحتى داخل المجتمع الواحد، فإن ما «يتعلمه» المرء عن النمط الأساسي للحياة من طقس شعوذة ومن وجبة طعام مشتركة سوف يكون له آثار مختلفة على الوظيفة الاجتماعية والنفسية. إن إحدى المشكلات المنهجية الأساسية في الكتابة عن الدين بشكل علمي تكمن في التحييد المتزامن للهجة ملحد القرية ولهجة واعظ القرية على حد سواء، كما كل الأشخاص الموازين لهم والأكثر ذكاءً منهم، بحيث يمكن للمعاني الضمنية الاجتماعية والنفسية لعقائد دينية معينة أن تنبثق بوضوح وبشكل حيادي. وعندما يتم فعل ذلك، فستختفي كل الأسئلة العامة حول ما إذا كان الدين «جيداً» أو «رديئاً»، «فاعلاً» أو «مختل الفعالية»، «يقوي الذات» أو «يبعث على القلق» كما تختفي الوحوش الأسطورية، وهي أشبه بها، ويبقى للمرء التقويمات المحدَّدة والتشخيصات في حالات معينة. ولكن بالطبع تتبقى الأسئلة الهامة حول ما إذا كان ما يؤكده هذا الدين أو ذاك صحيحاً، هذه التجربة الدينية أو تلك حقيقية، أو ما إذا كان من الممكن إطلاق تأكيدات دينية أو ما إذا كانت التجارب الدينية الحقيقية ممكنة إطلاقاً. إلا أن هذه الأسئلة لا يمكن إطلاقها، وبدرجة أقل الإجابة عنها، من ضمن الحدود التي يفرضها المنظور العلمي على نفسه ذاتياً.

(*) الكاتشينا هي الأرواح التي يؤمن بها شعوب البويبلو في أميركا الشمالية ويلبسون الأقنعة التي تمثلها في طقوسهم.

III

بالنسبة إلى عالم الأنثروبولوجيا تكمن أهمية الدين في قدرته على الخدمة، خدمة الفرد أو الجماعة، بصفته مصدراً للتصورات العمومية، وإن تكن هذه التصوارات مميّزة ومحددة، حيال العالم والذات والعلاقات بينهما من جهة ـ وهذا جانب النموذج «من» للدين ـ ومن جهة أخرى الميول «الذهنية» المتجذرة والتي لا تقل تميزاً ـ وهذا جانب النموذج «لـ» للدين. وتتبع لهذه الوظائف الثقافية، بدورها، الوظائف الاجتماعية والنفسية.

وتنتشر المفهومات الدينية في ما يتجاوز سياقاتها الماورائية المعينة لتقدم إطاراً من الأفكار العامة يمكن من خلالها إعطاء معنى لمدى واسع من التجارب ـ الفكرية والعاطفية والأخلاقية، فالمسيحي يرى الحركة النازية على خلفية «السقوط» الإنساني بالرغم من أن ذلك لا يشرحه بالمعنى السببي للكلمة، فهو يضعه ضمن معنى أخلاقي، معرفي، وحتى عاطفي، فإن شخصاً من قبائل الآزاند ينظر إلى سقوط مخزن الحبوب على صديق أو نسيب على خلفية فكرة ملموسة، وخاصة نوعاً ما، عن الشعوذة، وهكذا يتجنب المعضلات الفلسفية كما يتجنب حالات الشدة النفسية المصاحبة لفكرة اللاقدرية، فالجاوي يجد في مفهوم الـ رازا(*) (rasa) (إحساس ـ ذوق ـ شعور ـ معنى) وسيلةً لـ «رؤية» الظواهر التصميمية (الكوريوغرافية) والذوقية (المتعلقة بحاسة الذوق) والعاطفية والسياسية في ضوء جديد. كما إن عرضاً موجزاً للنظام الكوني، لمجموعة من العقائد الدينية، هو أيضاً رؤية ظاهرية للعالم الدنيوي للعلاقات الاجتماعية والأحداث النفسية، فهو يمكّن من فهمها.

(*) مفهوم لاهوتي سنسكريتي مختص بالتقاليد الهندوسية لعبادة كريشنا.

إلا أن هذه العقائد تتجاوز كونها مجرد رؤية ظاهرية أو حاشية تفسيرية، فهي تشكل نموذجاً أو معياراً للمقارنة، فهي لا تقدم تأويلاً للعمليات الاجتماعية والنفسية من ضمن الرؤية الكونية فحسب ـ فهي لو كانت كذلك فقط لكانت ألصق بالفلسفة منها بالدين ـ بل هي تشكلها، ففي داخل عقيدة الخطيئة الأصلية هناك موقف يُقترح اتخاذه تجاه الحياة، وحالة نفسية تتكرر، ومجموعة من الحوافز الراسخة، فرجل الآزاندي يتعلم من تصورات الشعوذة ليس فقط أن ينظر إلى «الحوادث» الظاهرية على أنها ليست مجرد حوادث ولا مصادفات إطلاقاً، بل يتعلم كيف يستجيب لهذه الحوادث الزائفة بتوجيه حقده ضد المسبب لها وبالتحرك ضده بالإجراء المناسب. إن الـ «رازا»، بالإضافة إلى كونه مفهوماً للحق والجمال والخير، فهو أيضاً نموذج مفضًل للتجربة، نوع من الابتعاد والانفصال الانفعالي، نوع من الكبرياء المعتدل، من الهدوء الراسخ. إن الحالات النفسية والحوافز التي يستثيرها التوجه الديني تلقي ضوءاً قمرياً ناعماً على الجوانب الصلبة للحياة العلمانية لشعب من الشعوب.

وهكذا فإن تتبع الدور الاجتماعي والنفسي للدين لا يقتصر على إيجاد العلاقات التبادلية بين عبادات طقسية معينة وروابط اجتماعية علمانية دنيوية معينة ـ على الرغم من أن هذه الروابط موجودة فعلياً وأنها تستحق منا متابعة مستمرة، خاصة إذا استطعنا الإتيان بشيء جديد نقوله عنها. بل إنها قضية الوصول إلى أن نفهم كيف أن تصورات الناس، مهما كانت ضمنية، عمّا هو «واقعي بحق» والميول التي تستثيرها هذه التصورات، تلوّن فهمهم لما هو منطقي وما هو عملي وما هو إنساني وما هو أخلاقي. إن فهم إلى أي مدى تفعل تلك التصورات ذلك (ففي بعض المجتمعات يبدو أثر الدين محدوداً جداً، بينما هو متغلغل ومنتشر في مجتمعات أخرى)، وما مدى عمق

ذلك (فبعض الأشخاص والمجموعات لا يظهرون تأثراً كبيراً بالمفاهيم الدينية في العالم الواقعي، بينما نجد آخرين يعودون لأحكام الدين في كل قضية، مهما كانت تافهة)، وإلى أي مدى يصل تأثير ذلك (حيث اتساع الفجوة بين تعاليم الدين وبين أفعال البشر على أرض الواقع يختلف اختلافاً كبيراً عبر التراثات) ـ كل هذه قضايا أساسية في الدراسة المقارنة الاجتماعية والنفسية للدين. وحتى درجة تطور الأنظمة الدينية ذاتها يبدو أنها تختلف اختلافاً واسعاً، وليس ذلك فقط على أساس تطوري بسيط، ففي مجتمع ما، قد يصل مستوى تطور الصياغات الرمزية للواقع الأسمى إلى درجات فائقة من التعقد والتفصيل المنهجي؛ بينما في مجتمع آخر، لا يقل عن المجتمع الأول في التطور الاجتماعي، فقد تبقى مثل هذه الصياغات في حدود البدائية بالمعنى الحقيقي للكلمة، فلا تتجاوز كونها مجموعة من العقائد الثانوية المفتتة والصور المعزولة للمنعكسات المتعلقة بالمقدس والرموز التصويرية الروحية. ولا نحتاج إلا أن نذكر الأستراليين ورجال الأدغال (Bushmen)، وشعب التورادجا (Toradja) والآلور (Alorese)، والهوبي (Hopi) والأباتشي(*)، والهندوس والرومان، أو حتى الإيطاليين والبولنديين، لا نحتاج إلا إلى أن نذكر هذه الشعوب حتى نرى أن درجة الوضوح والتفصيل في التدين ليست ثابتة حتى بين المجتمعات المتشابهة في درجة التعقيد.

ولذلك فإن الدراسة الأنثروبولوجية للدين هي عملية ذات

(*) «البوشمن» أو «رجال الأدغال» شعب يسكن في المناطق الجنوبية للقارة الأفريقية. التورادجا شعب يقطن أواسط إندونيسيا. الآلور شعب يسكن المناطق الداخلية الجبلية في جزيرة آلور في في إندونيسيا. الهوبي شعب من الهنود الأميركيين في شمال شرقي ولاية أريزونا. الأباتشي اسم يطلق على مجموعات متنوعة إنما ذات ثقافة مشتركة من سكان أميركا الأصليين.

مرحلتين: الأولى هي تحليل لنظام المعاني المتجسد في الرموز التي تشكل الدين بما هو، والثانية هي الربط بين هذه الأنظمة والتركيب الاجتماعي والعمليات النفسية. وأنا لست راضياً عن الكثير مما يجري من البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية المعاصرة في حقل الدين. وعدم الرضى هذا ليس ناجماً عن أن هذا البحث يهتم بالمرحلة الثانية، بل عن أنه يهمل المرحلة الأولى، وعندما يهمل هذه المرحلة، فإنه يعتبر من المسلَّمات البدهية شيئاً يجدر التوقف عنده ودراسته وإيضاحه. إن دراسة دور عبادة الأسلاف في تنظيم الوراثة السياسية، ودراسة دور أعياد الأضاحي في تحديد الواجبات بين الأقارب، ودور عبادة الأرواح في برمجة النشاطات الزراعية، ودور الكهانة في تعزيز الضبط الاجتماعي، أو دور طقوس البلوغ وإدخال الشباب في المجتمع في تحريك النضوج الشخصي، وكلها مساعٍ مهمة، وأنا لا أوصي بإهمالها لمصلحة عقيدة باطنية تافهة قد تتعرض للسقوط فيها التحليلات الرمزية للعقائد الغريبة. إلا أنه يبدو لي أن محاولة دراستها انطلاقاً من نظرة عُرْفية عامة لما هي عليه عبادة الأسلاف وتقديم أضاحي الحيوانات، وعبادة الأرواح، والكهانة، وطقوس البلوغ بوصفها أنماطاً دينية، يبدو لي أن هذه المحاولة تبشر بالكثير. ولن نتمكن من المعالجة الفاعلة لهذه الجوانب من الحياة الاجتماعية والنفسية التي يؤدي فيها الدين (أو الفن، أو العلم، أو العقيدة) دوراً حاسماً، إلا عندما نمتلك التحليل النظري المناسب للعمل الرمزي يضاهي في تعقيده التحليل الذي لدينا الآن للعمل الاجتماعي والنفسي.

الفصل الخامس
روح الجماعة والنظرة إلى العالم وتحليل الرموز المقدسة

I

ليس الدين مجرد ماورائيات على الإطلاق، فبالنسبة إلى كل الشعوب هناك روح من الجدية الأخلاقية العميقة مبثوثة في أشكال الأفعال العبادية ووسائطها وأهدافها، فحيثما المقدَّس، فهو يحمل في داخله إحساساً بالالتزام الداخلي؛ وهو ليس فقط يشجع التديُّن، بل يتطلبه؛ وهو ليس فقط يستثير الموافقة الفكرية، بل هو يفرض الالتزام العاطفي أيضاً. إن ذلك الجانب من الحياة الذي ننظر إليه على أنه أرفع من العالم المادي، وسواء سميناه مانا (mana) أو براهما(*)، أو الثالوث الأقدس، فهو يُنْظر إليه حتماً على أن له معاني عميقة الغور تتصل باتجاه سلوك الإنسان. ولئن كان الدين ليس مجرد ماورائيات، فهو أيضاً ليس مجرد أخلاقيات. ويُنْظر إلى منبع الحيوية الأخلاقية للدين على أنه يكمن في الصدق الذي يعبِّر عن

(*) المانا هي القوة الكامنة في الكون بحسب بعض الشعوب البولينيزية. براهما هو إله الخلق لدى الهندوس.

الطبيعة الأساسية للواقع. إن الواجب الإرغامي (الذي نجده في التعبير ينبغي أو يجب (ought)) في الدين ينمو من النظرة الشمولية للواقع (المعبَّر عنه في كلمة يكون (is))، وبهذا يكون الدين يؤسس متطلباته الأكثر خصوصية في العمل الإنساني على تصور السياقات الأكثر عمومية للوجود الإنساني.

وفي الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة، تُلَخَّص الجوانب الأخلاقية (والجمالية) في ثقافة ما، أي العناصر التقويمية، تلخص بعبارة روح الجماعة (ethos)، بينما يُشار إلى الجوانب المعرفية الوجودية بتعبير النظرة إلى العالم (World View). إن روح الجماعة لدى شعب من الشعوب هي الجو العام والخاصية التي تطبع حياة الناس في ذلك الشعب، هي أسلوب هذا الشعب في ما يتعلق بالأخلاق والذوق الجمالي والمزاج العام؛ بل هي موقفهم الأساسي تجاه أنفسهم وتجاه العالم كما ينعكس في الحياة. أما نظرتهم إلى العالم فهي الصورة التي تتكون لديهم عن الأشياء كما هي في الواقع المحض، هي مفهومهم عن الطبيعة، عن الذات، عن المجتمع. وهي تحوي أكثر ما لديهم من الأفكار شمولاً عن النظام. إن الإيمان الديني والطقس الديني يتواجهان ويؤكدان واحدهما الآخر؛ روح الجماعة تجد مبررها الفكري عندما تُعرض على أنها تمثل طريقة حياة متضمنة في حالة الأشياء الواقعية كما تصفها النظرة إلى العالم، والنظرة إلى العالم تصبح مقبولة من الناحية العاطفية عندما يجري تقديمها على أنها صورة لواقع الأمور في الحياة، تكون طريقة الحياة تلك هي التعبير الأصيل عن هذا الواقع. إن إثبات وجود علاقة ذات معنى بين القيم التي يعتنقها الشعب والنظام العام للوجود الذي يجد فيه الشعب ذاته هو عنصر أساسي في كل الأديان، بصرف النظر عن كيفية تصور هذه القيم أو ذاك النظام. ومهما كان من أمر الدين في ما سوى ذلك، فهو في جزء

منه محاولة للحفاظ على رصيد المعاني العامة التي يفسِّر كل فرد من خلالها تجربته وينظم سلوكه (وتكون هذه المحاولة باطنية ضمنية وتمس بالإحساس الداخلي مباشرة، ولا تكون صريحة في بؤرة الوعي وعرضة للتفكير الواعي).

إلا أن المعاني لا يمكن «تخزينها» إلا في رموز: صليب، هلال، ثعبان مجنَّح. إن هذه الرموز الدينية، كما نجدها مُمَسْرحةً في الطقوس أو مرويةً في الخرافات، تختصر، بالنسبة إلى الذين يؤمنون بها، كل ما هو معروف عن العالم، وعن الحياة العاطفية التي يدعمها هذا العالم، وعن الطريقة التي ينبغي للمرء أن يتصرف وفقها بينما هو يعيش في هذا العالم. وهكذا فإن الرموز المقدسة تصل ما بين علم طبائع الموجودات والنظرة إلى الكون والذائقة الجمالية والأخلاق: وتتأتى قوتها الخاصة من قدرتها المفترضة على مضاهاة الواقع مع القيمة على المستوى الأساسي الأول، أي إعطاء معنى معياري شامل لما هو مجرد واقع. إن عدد هذه الرموز التركيبية في أي ثقافة يكون محدوداً، ومع أننا نظرياً قد نعتقد أن بإمكان شعب من الشعوب أن يبني نظاماً قيمياً كاملاً مستقلاً عن أي مرجعية ماورائية، أي أن يبني نظاماً أخلاقياً بصرف النظر عن طبائع الأشياء في الكون، فيبدو أننا لم نجد مثل هذا الشعب حتى الآن. إن الميل إلى دمج النظرة إلا العالم مع روح الجماعة على مستوى معين، إذا لم يكن ضرورة منطقية، فهو على الأقل ضرورة واقعية تفرضها التجربة، وإذا لم يكن مبرراً من الناحية الفلسفية، فهو على الأقل موجود في الكون من الوجهة العملية.

ولأضرب مثلاً على ذلك الدمج بين ما هو وجودي وما هو معياري في اقتباس مأخوذ من أقوال أحد مخبري جيمس واكر (James Walker)، من قبيلة أوغلالا (Oglala) (من شعب السو

(Sioux) من الهنود الأميركيين)، وقد وجدته في أحد الكتب الهامة المنسية لبول رادين (Paul Radin)، **الإنسان البدائي فيلسوفاً** :(*Primitive Man as a Philosopher*)

يعتقد الأوغلالا بقدسية الدائرة لأن الروح العظمى جعلت كل شيء في الطبيعة مستديراً ما عدا الحجر، فالحجر هو أداة التدمير. الشمس والسماء والأرض والقمر كلها مستديرة مثل الدرع، مع أن السماء عميقة ومقعرة مثل الطاسة. كل ما يتنفس مستدير كجذع النبتة. وبما أن الروح العظمى جعلت كل شيء مستديراً، فعلى الإنسان أن يقدِّس الدائرة، فهي رمز كل شيء في الطبيعة خلا الحجر. كما إن رمز الدائرة هو الذي يشكل حافَّة العالم وبالتالي الرياح الأربع التي تتنقل هناك. وبالتالي، فإنها أيضاً رمز السنة. والنهار والليل والقمر يسيرون بشكل دائري فوق الفضاء. لذلك، فإن الدائرة هي رمز هذه التقسيمات الزمنية وبالتالي رمز الزمن ككل.

ولهذه الأسباب فإن الأوغلالا يصنعون خيمتهم (tipis) بشكل دائري، ويجعلون مخيمهم كذلك دائرياً، وهم يجلسون في حلقة دائرية في احتفالاتهم كلها. والدائرة كذلك هي رمز الخيمة ورمز المأوى/ الأمان الذي يأوون إليه. أما إذا رسم أحدهم دائرة تزيينية، ولم يقسمها بأي شكل من الأشكال، فيجب أن يُفهم أن هذا هو رمز للعالم وللزمن[1].

إن هذه صياغة دقيقة وغير مباشرة للعلاقة بين الخير والشر، ولتأصُّلها في طبيعة الواقع. الدائرة والشكل الغريب، الشمس والحجر، المأوى/ الأمان والحرب، كلها تتمايز في أزواج من

(1) Paul Radin, *Primitive Man as Philosopher*, with a Foreword by John Dewey (New York: Dover Publications, 1957), p. 227.

الأصناف المنفصلة ذات مغازٍ جمالية وأخلاقية وطبائعية أنطولوجية. إن التفصيل والتبرير العلمي في المقولة المقتبسة ليس من شيم الأوغلالا: وبالنسبة إلى معظم الأوغلالا، ليست الدائرة، سواءً كانت في الطبيعة أو مرسومة على جلد جاموس أو مُمَسْرَحة في رقصة الشمس ـ ليست إلا رمزاً مضيئاً لا يُدْرَس، تُسْتَخْلَص معانيه بالحدس ولا يؤوَّل تأويلاً واعياً. إلا أن قوة الرمز، سواءً كان قابلاً للتحليل أو لا، تبقى بوضوح مرتكزة إلى شموليته وإلى خصوبته في ترتيب التجربة. إن فكرة الدائرة المقدسة، بكونها شكلاً طبيعياً ذا مُسْتَخلَص أخلاقي، تؤكّد، مراراً وتكراراً، لدى تطبيقها على العالم الذي يعيش فيه الأوغلالا، معاني جديدة. وهي باستمرار تصل ببعضها عناصر في داخل تجربتهم اليومية، كانت لتبقى متباعدة ومستعصية على الفهم لولا ذلك التطبيق.

إن الاستدارة المشتركة التي تجمع في الشكل الجسم البشري وجذع النبتة، والقمر والدرع، والخيمة ودائرة المخيم، توحي لهم بمعنى غامض في التصور ولكن يبقى الإحساس به شديداً. وهذا العنصر المعنوي المشترك، حين يجري تجريده، يمكن استخدامه في الأغراض الطقسية ـ كما يجري في طقوس السلام، حين يتم تناقل غليون السلام وهو رمز التضامن الاجتماعي، من شخص إلى آخر في دائرة متكاملة، حيث يستثير نقاء الشكل طيبة الأرواح ـ أو في محاولة الوصول إلى فهم ميثولوجي للتناقضات والمفارقات التي تميز التجربة الأخلاقية، كما يحصل عندما يرى المرء في حَجْرة مستديرة قدرة الخير على الشر في التشكيل.

II

إن مجموعات الرموز المقدسة، المتكتلة والمحبوكة في كلّية منظمة، هي التي تصنع النظام الديني ويبدو أن مثل هذا النظام

الديني، بالنسبة إلى أولئك الملتزمين به، يقدم المعرفة الحق، معرفة الشروط الأساسية التي يجب بالضرورة أن نعيش الحياة بحسبها. وعلى وجه الخصوص، حيث تكون هذه الرموز فوق النقد تاريخياً أو فلسفياً، كما هي في معظم ثقافات العالم، فإن الأفراد الذين يتجاهلون المعايير الأخلاقية ـ الجمالية التي تصوغها هذه الرموز، الأشخاص الذين يتبعون نمطاً مغايراً من الحياة يُنظر إليهم لا على أنهم أشرار، بل على أنهم حمقى وفاقدون للحساسية وجهلة، أو في حالة التطرُّف في النبذ، على أنهم مجانين. وفي جاوة، حيث قمت بالعمل الميداني، فإن الأطفال الصغار والهُبْل والأجلاف والمجانين والمجاهرين بقلة الأخلاق، كلهم يوصفون بأنهم «لما يبلغوا الجاويَّة»، والذي لم يبلغ الجاويَّة، يعني أنه لما يبلغ الإنسانية. إن السلوك اللاأخلاقي يوصف بأنه «على غير المعتاد أو المألوف»، فالجرائم الأخطر (مثل زنى المحارم والشعوذة والقتل) عادةً ما تفسَّر بأنها نتيجة زلَّة في العقل، أما الجرائم الأقل خطراً فيقال إن مرتكبها «لا يعرف النظام والأصول»، والكلمة التي تستعمل في اللغة الجاوية بمعنى «الدين» هي ذاتها التي تعني «العلم». ولذلك فالأخلاق توحي عندهم بالواقعية البسيطة والحكمة العملية؛ والدين يدعم السلوك السليم في تصويره لعالم يسود فيه السلوك السوي (المعروف).

وهو يوصف بالمعروف لمطابقته الفطرة، ولأن بين روح الجماعة ونظرتها إلى العالم، أي بين طريقة الحياة المتماشية مع العُرْف وتركيبة الواقع المفترضة، هناك تطابق بسيط وأساسي بحيث إنهما يكملان أحدهما الآخر ويعطي أحدهما معنى للآخر. وفي جاوة مثلاً، نجد هذه النظرة مختصرة في مفهوم يشار إليه باستمرار، هو مفهوم الملاءمة (tjotjog)، كما يلائم القُفْلَ مفتاحُه، وكما يفعل الدواء الناجع في المرض، وكما نجد في الحل الصحيح لمسألة

حسابية، كما يحدث عندما يتزوج رجلٌ امرأة (فإذا لم تحدث الملاءمة، يحصل بينهما الطلاق). وإذا وافق رأيُك رأيي فنحن في حال ملاءمة؛ وإذا كان معنى اسمي مطابقاً لشخصيتي (وإذا كان يجلب لي الحظ)، فأنا في حال ملاءمة. الطعام اللذيذ والنظريات الصحيحة والأخلاق الحميدة والأجواء المريحة والنتائج المُرضية، كلها ملاءمة. وفي المعنى الأوسع والأكثر تجريداً، يوصف شيئان بأنهما في حال «ملاءمة» عندما يتشكل لدى تطابقهما نمط متماسك يعطي لكل منهما مغزىً وقيمة لم يكونا لأي منهما في حال انفراده. ونحن نجد هنا نظرة تكاملية (حيث يتكامل عنصران منفصلان) للكون حيث يكون مركز الأهمية هو العلاقة الطبيعية بين العنصرين، أي كيف يتكاملان لإصدار نغمة جيدة ولتجنب النشاز والتنافر. وكما في التوافق بين الأصوات (الهارموني (Harmony)) فإن العلاقات الصحيحة ثابتة ومحددة ومعروفة مسبقاً، ولذلك فإن الهارموني، هو في غايته القصوى، نوع من العلم العملي ينتج قيماً من أرض الواقع، كما تنتج الأصواتُ الموسيقى. إن مفهوم «الملاءمة»، بمعناه الضيق، هو فكرة خاصة بالتراث الجاوي، إلا أن الفكرة العامة بأن الحياة تكتسب معناها الحقيقي عندما تكون أفعال البشر متناغمة مع الشروط الكونية هي فكرة واسعة الانتشار.

إن التناغم بين أسلوب الحياة والواقع الأساسي الذي تصوغه الرموز المقدسة يختلف من ثقافة إلى آخر، فبالنسبة إلى شعب النافاهو، فإن الرؤية المتأنيَّة والمثابرة من دون كلل والحذر المصحوب بالوقار كلها تكمِّل صورة لديهم عن الطبيعة بوصفها قوةً عاتية منتظمة الحركة وخطيرة بدرجة عالية. وبالنسبة إلى الفرنسيين، فإن الشرعية المنطقية هي استجابة للفكرة القائلة بأن الواقع مركَّب تركيباً منطقياً، وأن المبادئ الأولى واضحة ومحددة وغير قابلة

للتغيير، وبالتالي فإنها لا تحتاج إلا إلى أن تُعْقَل وتُسْتَذكر ثم يجري تطبيقها استنتاجاً على حالات ملموسة. وبالنسبة إلى الهندوس، فإن الجَبْرية الأخلاقية المتسامية التي تتحدد فيها الوضعية الاجتماعية والروحية للمرء في تقمُّصه المقبل نتيجة آلية لأفعاله في التقمُّص الحاضر، هذه النظرة يكملها الالتزام الطقسي الأخلاقي بالطبقة التي ينتمي إليها المرء. وإذا أخذنا كل واحد من الجانبين بمفرده، الجانب الأخلاقي العملي أو الجانب الماورائي فإنه يبدو مبتسراً واعتباطياً، أما إذا نظرنا إلى الجانبين معاً فنجدهما يشكلان كليةً متكاملة ذات حتمية فريدة؛ إذا أسقطنا المبدأ الأخلاقي الفرنسي في عالم النافاهو، أو إذا أسقطنا المبدأ الأخلاقي الهندوسي في العالم الفرنسي، فسيبدو ذلك تهوراً كيشوتياً، لأنه سيكون مفتقداً للطبيعية والواقعية البسيطة التي تكون ملازمة له في عالمه الخاص، ففي النهاية إن هذه الطبيعية والواقعية في توصيف طريقة الحياة المنطقية هي المصدر الأساسي للسلطة التي يمتلكها المبدأ الأخلاقي. إن ما تؤكده كل الرموز المقدسة هو أن صالح الإنسان يكمن في العيش بواقعية؛ أما نقطة الاختلاف بينها فتكمن في النظرة التي تبنيها للواقع الكوني.

إلا أن الرموز المقدسة لا تصور القيم الإيجابية فقط، بل هي تصور قيماً سلبية أيضاً. وهي لا تشير فقط إلى وجود الخير بل إلى وجود الشر أيضاً، وإلى وجود الصراع بينهما. إن ما يُسمَّى بمشكلة الشر تتعلق بصياغة رؤية معينة ـ من ضمن النظرة إلى العالم في ثقافة ما ـ للقوى التدميرية داخل الذات وخارجها، أي بإيجاد تفسير لقضايا مثل القتل وفشل المحاصيل والمرض والزلازل والفقر والظلم والطغيان، بطريقة تمكننا من التعايش معها. إن القول بعدم واقعية الشر أساساً ـ كما في الأديان الهندية وفي بعض المذاهب المسيحية ـ هو أحد الحلول للمشكلة، وإن يكن حلاً غير شائع؛ وفي حالات

أكثر شيوعاً، يُقبل وجود الشر ويُعطى وصفاً إيجابياً، ويُتَّخذ منه موقفٌ منطقي ومناسب بحسب طبيعته ـ وقد يتخذ هذا الموقف أشكالاً مختلفة مثل الاستسلام أو المعارضة الإيجابية أو الهروب إلى ملذات الحياة، أو تجريم الذات والتوبة، أو طلب الرحمة والغفران بخضوع. وفي أوساط قبائل الآزاند الأفريقية، حيث يُنظر إلى البلايا الطبيعية (مثل الموت والمرض وفشل المحاصيل) على أنها ناجمة عن الحقد الذي يُكنُّه شخص ما تجاه شخص آخر متمظهراً بممارسة السحر، فإن الموقف تجاه الشر هو موقف عملي ومباشر: يجري التعامل معه بواسطة الكهانة المعتمدة لاكتشاف الشخص الذي يقوم بالسحر، وبالضغط عليه اجتماعياً بالوسائل المستخدمة في المجتمع لإجباره على التخلي عن اعتدائه، وفي حال فشلت تلك الوسائل، تجري مهاجمته بوسائل السحر الانتقامي الفعال لقتله. وفي قبائل المانوس الميلانيزية تسود فكرة أن المرض أو الموت أو الخسارة المالية هي نتائج إثم خفي (زنى، سرقة، كذب) تأذَّت منه الروح العائلية الأخلاقية، ويتصل بهذه الفكرة أن الطريقة المنطقية لمعالجة الشر هي بالاعتراف العلني والتوبة. أما عند الجاويين، فإن الشر ينجم عن العواطف غير المنطقية، وهو يقاوَم بالترفع، وضبط النفس. وهكذا نجد أن الجوانب التي يقدرها الشعب وكذلك الأشياء التي يخافها ويكرهها موجودان كلاهما في نظرة هذا الشعب إلى العالم، كما نجدها في ديانة هذا الشعب، ويعبَّر عنهما من ثم في نوعية حياته بمجملها، فالروح العامة للشعب تمتاز ليس فقط بنوع الأفعال النبيلة التي يحتفي بها بل أيضاً بنوع الخِسَّة التي يشجبها، فرذائل الشعب كما فضائله موصوفة بأسلوبه الخاص.

وهكذا فإن قوة دينٍ ما في دعم القيم الاجتماعية ترتكز على قدرة رموزه على صياغة عالم تكون فيه تلك القيم، كما القوى التي

تناهض تحققها، هي المكوِّنات الأساسية. إنه يمثل قدرة المخيلة البشرية على بناء صورة للواقع تكون فيها الأحداث، بتعبير ماكس فيبر «لا تحدث فحسب، بل يكون لها معنى وهي تحدث بسبب من هذا المعنى». ويبدو أن الحاجة لمثل هذا الساس الميتافيزيقي للقيم تختلف في الشدة اختلافاً واسعاً من تراث إلى آخر ومن شخص إلى آخر، إلا أنه يبدو أن الرغبة في وجود نوع من الأساس الواقعي للالتزامات التي يشعر بها المرء هي رغبة عالمية عملياً؛ الأعراف التقليدية بنفسها لا ترضي الكثير من الناس في أي تراث. إلا أن دوره قد يختلف باختلاف الأزمنة، فبالنسبة إلى أشخاص مختلفين، وفي تراثات مختلفة، يعطي الدين، بصَهره النظرة إلى العالم مع روح الجماعة، يعطي مجموعة القيم الاجتماعية أكثر ما تحتاجه لتصبح ملزمة: مظهراً من الموضوعية، ففي الطقوس والأساطير المقدسة يجري تصوير القيم ليس على أنها أفضليات إنسانية ذاتية بل على أنها شروط مفروضة للحياة متضمنةً في عالم ذي بنية خاصة.

III

إن نوع الرموز (أو مركَّبات الرموز) التي يقدسها الناس يختلف اختلافاً واسعاً. إن طقوس البلوغ المعقَّدة، كما لدى الأستراليين؛ والحكايات الفلسفية المعقدة، كما لدى الماوري (Maori)؛ واستعراضات العرَّافين السحرية، كما لدى الأسكيمو؛ وطقوس الأضاحي البشرية المؤلمة، كما لدى الآزتك؛ واحتفالات الشفاء الوسواسية، كما لدى النافاهو؛ الأعياد المجتمعية الكبرى، كما لدى مجموعات مختلفة من البولينيزيين - إن كل هذه الأنماط، وكثيراً غيرها، تبدو لشعب من الشعوب أو لآخر على أنها تلخِّص بقوة كبيرة ما يعرفه هذا الشعب عن الحياة. كما إنه ليس هناك عامةً إلا مركَّبٌ واحد من هذا النوع: إن شعب التروبرياند (Trobriand)

المعروف في دراسات مالينوفسكي، يبدو مهتماً بشكل متساوٍ بطقوس البستنة الزراعية كما بطقوس التجارة. أما في حضارة تتسم بالتعقيد، كما في الحضارة الجاوية ـ حيث نجد المؤثرات الهندوسية والإسلامية والوثنية باقية بقوة ـ فبإمكان المرء أن يختار أياً من مركَّبات الرموز التي تكشف جانباً أو آخر من جوانب تكامل روح الجماعة ونظرتها إلى العالم. إلا أننا ربما نجد أوضح مثال للعلاقة بين القيم الأخلاقية الجاوية والنظرة الميتافيزيقية لدى الجاويين في أحد أشكال الفن الجاوي الأعمق تجذراً والأكثر تطوراً في حياة الجاويين، والذي هو في الوقت ذاته طقس ديني: ألا وهو دمى خيال الظل، المعروف عندهم باسم واجانغ (wajang). ويمكننا أن نحصل على نظرة مستبصرة في تراث ذلك الشعب ـ بالقيام بتحليل موجز لمكانة هذا الفن في تلك الثقافة.

إن مسرحية خيال الظل تكتسب اسمها من كون الدمى التي تُستعمل فيها، وهي مكونة من قطع مسطَّحة من الجلود ملونة بالألوان الذهبي والأحمر والأزرق والأسود، يُسلَّط عليها الضوء لتلقي بظلالها على شاشة بيضاء. ويجلس محرِّك الدُّمى (الدالانغ (dalang) كما يُدعى في الجاوية) على حصيرة أمام الشاشة، وتجلس وراءه جوقة موسيقية غاميلان (gamelan) تستعمل آلات النَّقر (كالطبول والصنوج)، بينما يتدلى فوق رأسه مصباح زيتي. وأمام محرِّك الدمى يقبع جذع شجرة موز في وضع أفقي على الأرض، تُلْصق به الدمى التي يتصل بكلٍ منها مقبض مصنوع من الزَّبل (قوقعة السلحفاة). ويستمر العَرْض ليلة كاملة. وفي خلال المسرحية يتناول المحرِّك شخصياته ويستبدلها من جذع الشجرة كما يحتاج، ويمسك بها بإحدى يديه فوق رأسه ويضعها بين نور المصباح والشاشة. وعلى الجانب الذي يجلس فيه المحرِّك ـ حيث يُسمح تقليدياً للرجال فقط بالجلوس ـ يشاهد المرء الدمى نفسها تلقي بظلالها الكبيرة على

الشاشة من الخلف؛ وعلى الجانب الآخر من الشاشة ـ حيث يجلس النساء والأطفال ـ فلا يرى المرء إلا الظلال على الشاشة.

أما القصص التي تجري مسرحتها فهي بمعظمها فصول روائية مأخوذة من الملحمة الهندية الماهابهاراتا (Mahabharata)، مع نوع من التحوير لملاءمة الجو الجاوي. (تجري أحياناً مسرحة قصص من رامايانا (Ramayana)، ولكنها أقل شعبية.) وفي هذه السلسلة هناك ثلاث مجموعات كبرى من الشخصيات. المجموعة الأولى هي الآلهة والإلاهات، ويتزعمها سيفا وزوجته دورغا (Durga). وكما في الملاحم الإغريقية، فإن الآلهة لا تتمتع بالفضيلة باستمرار، وهي تتميز بالهشاشة البشرية والعواطف البشرية المعروفة، ويبدو عليها الاهتمام الزائد بالأشياء الدنيوية. المجموعة الثانية تتألف من الملوك والنبلاء الذين هم، نظرياً، أسلاف الشعب الجاوي الحالي. والمجموعتان الأهم من النبلاء هما البنداوا (Pendawas) والكوراوا (Korawa). أما مجموعة البنداوا فتتألف من خمسة أبطال أشقاء ـ يوديستيرا (Yudistira) وبيما (Bima) وأرجونا (Arjuna) والتوأمان المتماثلان ناكولا (Nakula) وساديوا (Sadewa) ـ ويصاحبهم بصفة مستشار وحارس كريسنا (Krisna)، وهو تجسيد لفيسنو (Visnu). أما مجموعة الكوراوا، وهم يبلغون المئة عدداً، فهم أبناء عمومة البنداوا. وهم قد اغتصبوا مملكة نغاستينا (Ngastina) منهم، ويشكل النزاع حول هذه البلاد الموضوع الأبرز لمسرحيات خيال الظل هذه؛ ويصل هذا النزاع إلى ذروته في حرب براتاجودا (Bratajuda) العظمى بين الأقارب. كما يروي نص باغافاد غيتا[*] (Bhagavad Gita)،

(*) هو نص مقدس عند الهندوس، وهو قسم من ملحمة **المهابهاراتا**، يتألف من حوالى 700 بيت ويعني «أغنية الرب».

حيث يلقى الكوراوا الهزيمة على يد البنداوا. وتتألف المجموعة الثالثة من أشخاص جاويين أضيفوا إلى لائحة الشخصيات الهندوسية الأصلية، وهم المهرّجون القادمون من الطبقات الدنيا ـ سيمار (Semar) وبيتروك (Petruk) وغارينغ (Gareng)، وهم الأصحاب الدائمون للبنداوا، وهم خدم عندهم وحراسهم في الوقت ذاته. أما سيمار، وهو والد الشخصيتين الأخريين، فهو فعلياً إله في شكل إنساني مُغرق في بشريته، وهو شقيق سيفا، ملك الألهة. ويشكل هذا المهرج الأخرق الفظ الروح الحارسة لكل الجاويين منذ بداية ظهورهم وحتى نهاية الزمان، وهو ربما الشخص الأكثر أهمية في أساطير ميثولوجيا خيال الظل.

كما أن هناك ثلاثة أنواع من الأفعال المتمايزة في مسرح خيال الظل الجاوي: هناك فصول «الكلام» حيث نجد مجموعتين من النبلاء المتنازعين تتواجهان وتتناقشان (وهناك يقوم محرّك الدمى بتقليد الأصوات كلها)؛ وهناك فصول «القتال» عندما تفشل المساعي الدبلوماسية، حيث تتقاتل مجموعتان من هؤلاء النبلاء (وهنا يقوم محرّك الدمى بضرب الدمى ببعضها ويضرب بقدمه مقْرعةً إيحاءً بأصوات المعركة)؛ وأخيراً هناك المشاهد الهزلية الصاخبة، حيث نجد مهرّجي المسرحية يهزأون بالنبلاء وببعضهم البعض وأيضاً، إذا كان المحرك ماهراً بذلك، بأفراد من المشاهدين أو الوجهاء المحليين، وفي العموم، تتمايز هذه الأنواع الثلاثة من الفصول والمشاهد وتتوزع على مسار الأمسية، فتكون مشاهد الكلام في البداية، تتلوها المشاهد الهزلية في منتصف الأمسية، وتكون المشاهد الحربية في الختام، فبين الساعة التاسعة ومنتصف الليل، يتواجه الزعماء السياسيون في الممالك المختلفة ويضعون الإطار للحكاية ـ حيث يرغب بطل حكاية خيال الظل بالزواج من ابنة الملك في

المملكة المجاورة، أو ترغب إحدى البلدان المحتلة بالحصول على حريتها، وما إلى هنالك. ومن منتصف الليل حتى حوالى الساعة الثالثة تثور المشاكل ـ هناك خاطب آخر يطلب يد الأميرة، الدولة المستعمِرة ترفض إعطاء الحرية للمستعمَرة. وفي الختام تُحل تلك المشاكل في المقطع الأخير في المسرحية الذي ينتهي مع انبلاج الفجر، وتكون النهاية بنشوب حرب ينتصر فيها الأبطال ـ ويتلو ذلك احتفال مختصر باتمام الزواج أو بالحصول على الحرية المنشودة. وغالباً ما يقارن المثقفون الجاويون الذين تلقوا علومهم في الغرب بين مسرحية خيال الظل وفن السوناتا الغربي؛ حيث تُفتتح تلك بعرضٍ للموضوع، ويتلو ذلك عرضٌ للتعقيدات في ذلك الموضوع، وتُختتم بحل الإشكالات.

وهناك مقارنة أخرى قد تخطر عفو الخاطر ببال المراقب الغربي لمسرحية خيال الظل الجاوية، وهي مقارنتها بمسرحيات شكسبير التاريخية، فهناك تلك المشاهد الطويلة التي تتسم بالرسمية في بلاط الملوك حيث نجد المراسيل يجيئون ويروحون، تتخللها مشاهد انتقالية سريعة مبهرة في الغابات أو على الطرق، وهناك الحبكة المزدوجة، وهناك المهرجون الذين يتكلمون بلغة سوقية خشنة مليئة بالتعليقات الحِكَمية الأخلاقية، وهم يقلدون بشكل هازل أفعال النبلاء الكبار الذين يستخدمون لغة مُفَخَّمة مليئة بالاستعارات والالتفاتات لأفكار الشرف والعدالة والواجب، وهناك الحرب الختامية التي، كما في معارك شروزبيري وآجنبكورت في مسرحيات شكسبير، تترك للمهزوم حساً من النبالة ـ كل هذه العناصر تذكِّر بمسرحيات شكسبير التاريخية. إلا أن النظرة إلى العالم التي نجدها في مسرحيات خيال الظل الجاوية، على الرغم من التشابه السطحي في القوانين التي تحكم العالمين الإقطاعيين، تبقى هذه النظرة على الرغم من ذلك، مختلفة في أساسها عن النظرة التي نجدها في تراث

العصر الإليزابيثي الإنجليزي الذي ينتمي إليه شكسبير، فالظروف الأساسية المحيطة بالعمل الإنساني لا نجدها في العالم الخارجي للأقاليم والقوى السياسية بل في العالم الداخلي للرغبات والأهواء الإنسانية. ولا نبحث عن الواقع خارج الذات بل داخلها؛ وبالتالي فإن مسرحية خيال الظل لا تقدم لنا مسرحةً للسياسة الفلسفية بل للسيكولوجيا الميتافيزيقية.

بالنسبة إلى الجاويين (أو على الأقل أولئك منهم الذين لايزال في تفكيرهم سائداً تأثيرُ الفترة الهندوسية البوذية بين القرنين الثاني والخامس عشر)، فإن سريان التجربة الذاتية، بكل جوانبها الظاهراتية المباشرة، يقدم لهم صورة مصغَّرة عن الكون بكليته؛ في أعماق العالم الداخلي الانسيابي للأفكار والعواطف هم يجدون صورة منعكسة للواقع الأسمى بذاته. إن هذا النوع من النظرة إلى العالم بالنظر إلى داخل النفس نجد أفضل تعبير لها في مفهوم استعاره الجاويون من الهند، وأعادوا تأويله بشكل غريب: إنه مفهوم الرازا (rasa). إن لمفهوم الرازا معنيين أوليين «الشعور» و«المعنى». أما بوصفه «شعوراً» فهو أحد الحواس الخمس التقليدية عند الجاويين ـ البصر والسمع والكلام والشم والشعور، وهو يتضمن في ذاته ثلاثة جوانب لـ «الشعور» التي تميز بينها نظرتنا للحواس الخمس: الذوق على اللسان، واللمس على الجسد، و«الشعور» العاطفي في «القلب» مثل الحزن والسعادة. إن مذاق موزة مثلاً هو الرازا الخاص بها؛ والحدس هو رازا؛ والألم هو رازا؛ وكذلك الشغف. أما بوصفه «معنى»، فإن الرازا يُطبَّق على الكلمات في رسالة أو في قصيدة، أو حتى في الكلام العادي للدلالة على المعنى غير المباشر والإيحائي الذي يوجد عادة بين السطور، والذي يحمل أهمية كبرى في عملية التواصل الاجتماعي عند الجاويين. كما يطبق أيضاً في الأفعال

السلوكية عموماً للتدليل على المعنى الضمني، و«الشعور» الإيحائي كحركات الرقص، والحركات المعبِّرة عن التهذيب، وهلمَّ جرَّاً. إلا أن هذا المفهوم بالمعنى الثاني الدلالي (semantic)، يعني أيضاً «المغزى المطلق» ـ المعنى الأعمق الذي يصل إليه المرء بفضل مسعى صوفي باطني والذي يحل إيضاحه كل نواحي الغموض في الوجود الدنيوي. وعلى حد قول أحد مخبريَّ من الأكثر فصاحة، فإن الرازا هو مثل الحياة؛ كل حي له رازا، وكل شيء فيه رازا هو حي. ولكي نقوم بترجمة هكذا جملة، يتعين على المرء أن ينقلها مرتين: كل حي يشعر، وكل ما يشعر فهو حي؛ أو كل حي له معنى وكل ما له معنى فهو حي.

وقد تمكن أولئك الجاويون الذين لديهم ميل للفكر التنظيري، عن طريق فهم الرازا بمعنييه «الشعور» و«المعنى»، تمكنوا من تطوير تحليل ظاهراتي عالي التعقيد للتجربة الذاتية التي يمكن ربط أي شيء آخر بها. ولأن «الشعور» و«المعنى» هما شيء واحد بالأساس، وبالتالي فإن التجربة الدينية النهائية مأخوذةً من الناحية الذاتية هي أيضاً الحقيقة الدينية النهائية مأخوذةً من الناحية الموضوعية، فإن تحليلاً إمبريقياً للإحساس الداخلي يقدم لنا في الوقت ذاته تحليلاً ميتافيزيقياً للواقع الخارجي. وإذا سلَّمنا بذلك ـ والتمييزات والتصنيفات والوصلات التي نقوم بها غالباً ما تكون خفية الدلالة وتفصيلية في الوقت ذاته ـ فإن الطريقة المميزة التي يجري فيها النظر في الفعل الإنساني، من وجهة النظر الأخلاقية أو الجمالية، تكون من ضمن الحياة العاطفية للشخص الذي يمر بالتجربة. ويصدق هذا سواءً كان يُنظر إلى الفعل من الداخل بوصفه السلوك الشخصي للفرد الناظر أو كان من الخارج بوصفه سلوك شخص آخر، فكلما ارتقت مشاعر المرء كان فهمه أكثر عمقاً، وتسامت أخلاقه، وحَسُنت جوانبه

الخارجية في الملابس والحركات والكلام وما إلى هنالك. وهكذا تصبح إدارة الاقتصاد العاطفي للشخص همه الأولي، ومن خلالها يجري تبرير كل شيء آخر في النهاية. إن الرجل المستنير روحياً يجيد حراسة اتزانه النفسي ويقوم بكل مسعى ممكن للحفاظ على استقراره وسكينته. وهكذا يجب أن تكون الحياة الداخلية للمرء، بحسب التشبيه المستعمل تكراراً، مثل بركة راكدة من المياه الصافية يمكن للمرء أن يصل ببصره إلى قعرها بسهولة. وهكذا يكون الهدف التالي للمرء هو الاستقرار العاطفي، حيث إن الشغف هو الشعور الخام غير المصفى، الذي يكون ملائماً للأطفال والحيوانات والمجانين والبدائيين والأجانب. إلا أن الهدف الأسمى الذي يمكنه هذا الاستقرار العاطفي من الوصول إليه هو المعرفة الغنوصية الروحية ـ الفهم المباشر للرازا الأسمى.

وهذا يفضي بنا إلى الاستنتاج بأن الديانة الجاوية (أو على الأقل هذه التنويعة منها) هي ديانة صوفية باطنية: بمعنى أنهم يعثرون على اللّه عن طريق الانضباط الروحي، في أعماق الذات بالرازا الأنقى. كما إن الأخلاق الجاوية (كما الجوانب الجمالية) هي بالمقابل متمحورة حول العاطفة من دون أن تكون متجهة للمتعة الدنيوية: إن التوازن العاطفي وصفاء البال، وبعض التسطُّح في العاطفة، والهدوء الداخلي الغريب، كلها تشكل الحالة النفسية التي ينشدها ويقدرها الجاويون باعتبارها علامة النبل الحقيقي في الشخصية. وهكذا يتعين على المرء أن يحاول تجاوز العواطف التي يمر بها في الحياة اليومية ليصل إلى المعنى ـ الشعور الأصيل الذي يقبع في داخل كلٍّ منا. وبالتالي، وبعد كل شيء، فإن السعادة وانعدامها يستويان، فأنت تذرف الدموع حين تضحك وتذرفها حين تبكي أيضاً. وأضف إلى ذلك أن كلاً من الحالتين متضمَّن في الحالة الأخرى: قد تكون سعيداً

الآن وغير سعيد لاحقاً، وقد تكون غير سعيد الآن وسعيداً في المستقبل. وهكذا فإن الرجل العاقل والحصيف و«الحكيم» لا يجهد للوصول إلى السعادة، بل إلى حالة من الهدوء المتعالي المترفع عن الهوى تحرره من التذبذب الأبدي بين الاستمتاع والرضى من ناحية والإحباط والخيبة من ناحية أخرى. وعلى نحو مماثل، فإن آداب السلوك عند الجاويين، والتي تحوي كل هذه المبادئ الأخلاقية تقريباً، تتمحور حول الأمر بعدم إزعاج التوازن لدى شخص آخر عن طريق حركات مفاجئة أو أصوات مرتفعة أو إفزاعه أو عن طريق أعمال زائفة من أي نوع، وذلك بالأساس لأن ذلك سيدفع الآخر إلى التصرف بشكل خاطئ مما يؤدي إلى ضرب الاتزان لدى المرء نفسه، فمن ناحية النظرة إلى العالم، فإن لدى الجاويين تقنيات روحية باطنية (تأمل، تحديق في الشموع، ترديد كلمات وعبارات معينة) ونظريات تخمينية متشابكة حول العواطف المختلفة وعلاقاتها بالمرض، والأشياء الطبيعية، والتقاليد الاجتماعية وما إلى هنالك. أما من ناحية روح الجماعة لديهم، فإن هناك تركيزاً أخلاقياً على التواضع في الملبس والكلام والحركات، وعلى حساسية راقية تجاه التغيرات الضئيلة التي تطرأ على الحالة العاطفية للشخص بذاته وللآخرين على حد سواء، وعلى الانتظام الراقي في السلوك، بحيث يمكن التنبؤ بما سيقوم به المرء من أفعال. ويقول المثل الجاوي: «إذا انطلقت إلى جهة الشمال، فتابع سيرك إلى الشمال، ولا تلتفت لا إلى الشرق ولا إلى الغرب ولا إلى الجنوب». وهكا فإن الدين والأخلاق، الروحانية والتهذيب، كلها تشير إلى غاية واحدة: هدوء عاطفي مترفِّع يشكل ضمانةً ضد الاضطراب الآتي من الداخل أو الخارج.

ولكن هذا الهدوء الداخلي، على عكس الحال في الهند، لا يُكتسب بالانسحاب من العالم ومن المجتمع، بل يُنال بالانغماس

فيهما، فهي روحانية دنيوية، بل عملية إذا جاز التعبير، كما نجد التعبير عنها في الاقتباس المركَّب الآتي المأخوذ من أقوال اثنين من صغار التجار الجاويين، وهما من أعضاء إحدى الجمعيات الصوفية.

إنه يقول إن الجمعية مهتمة بتعليمك أن لا تبذل الكثير من الاهتمام للأشياء الدنيوية، وأن لا تهتم كثيراً بأشياء الحياة اليومية. إنه يقول إن هذا من الصعوبة بمكان. ويقول إن زوجته غير قادرة على فعل الكثير وإنها توافقه، فمثلاً هي لاتزال تحب ركوب السيارات بينما هو لا يهتم بذلك؛ الأمر عنده سيان: أخذها أو تركها. إنها تستغرق الكثير من الدراسة والتأمل، فمثلاً، يجب أن يصل بك الأمر إلى أن لا تهتم مثلاً إذا جاءك أحد يريد شراء القماش منك سواءً اشترى أم لم يشتر. . . وأنت لا تدع عواطفك تتأثر بمشاكل التجارة، بل تفكر فقط في اللّه. إن الجمعية تبغي أن تجعل الناس يلتفتون إلى اللّه وتتجنبون الارتباط بقوة بالحياة اليومية.

. . . لماذا كان يتأمل؟ قال إنه يفعل ذلك فقط ليجعل القلب في حالة طمأنينة، وليجعلك هادئاً من الداخل، بحيث لا يصل إليك الاضطراب بسهولة، فمثلاً إذا كنت تبيع القماش وكنت مضطرباً فقد تبيع قطعة قماش بأربعين روبية بينما هي تكلفك ستين. وإذا جاء شخص ما إلى هنا ولم يكن ذهني هادئاً، فلن أستطيع أن أبيعه شيئاً. . . قلت، إذاً لماذا تعقدون اجتماعاً، ولماذا لا تقومون بالتأمل في المنزل؟ وقال، حسناً، بدايةً، لا يُفْتَرَض بك الوصول إلى السلام الداخلي بالانسحاب من المجتمع؛ يُفْترض بك البقاء في المجتمع والاختلاط مع الناس، وإنما يكون ذلك بالشعور بالطمأنينة في قلبك.

ونجد هذا الانصهار بين نظرة إلى العالم صوفية ـ ظاهراتية وروح مجتمعية تتمحور حول آداب السلوك، نجده معبراً عنه بطرق مختلفة في مسرح خيال الظل. أولاً، نجده يظهر بالشكل الأكثر

مباشرة في الأشكال التوضيحية في المسرح، فشخوص البينداوا الخمسة يُنْظر إليهم عادةً على أنهم يمثلون الحواس الخمس التي يتعين على المرء توحيدها في قوة نفسية غير مجزَّأة ليتمكن من الحصول على المعرفة الروحية المنشودة، فعملية التأمل تتطلب «تعاوناً» لصيقاً بين الحواس كمثل التعاون الحاصل بين الأبطال الأخوة الذين يتصرفون وكأنهم شخص واحد في كل ما يفعلونه. أو أن خيالات ظل الدمى تتماهى مع السلوك الخارجي للإنسان، أما الدمى نفسها فتتماهى مع الذات الداخلية، بحيث يكون ـ في الدمى كما في الإنسان ـ نمط السلوك الظاهر هو ناتج مباشر للواقع النفسي الداخلي. كما إن لتصميم الدمى نفسه مغزى رمزياً واضحاً: ففي السارونغ (الإزار) الذي يرتديه بيما نجد الألوان الأحمر والأبيض والأسود، فالأحمر يرمز إلى الشجاعة، والأبيض إلى النقاء والأسود إلى ثبات الإرادة. كما إن كل واحد من الألحان المختلفة التي تعزفها الجوقة المصاحبة للمسرحية يرمز إلى عاطفة إنسانية معينة؛ والأمر نفسه ينطبق على القصائد التي ينشدها محرك الدمى في مراحل مختلفة من المسرحية، وهكذا دواليك. ثانياً، يظهر الانصهار أيضاً غالباً بشكل قصة رمزية، كما نجد في قصة رحلة بيما لنشدان «المياه الصافية»، فبعد أن يقتل بيما العديد من الوحوش في تجواله بحثاً عن هذه المياه التي قيل له إنها ستجعله منيعاً لا يُقْهر، يقابل إلهاً يبلغ حجمه حجم إصبعه الأصغر وهو نسخة مطابقة تماماً لذاته هو. ولدى دخوله في فم هذا القزم الذي هو صورة مرآتية منعكسة، يرى العالم بأجمعه، كاملاً بكل تفاصيله، ولدى خروجه يخبره ذلك الإله بأنه ليس هناك «مياه صافية» بذاتها، وأن مصدر قوته يكمن في داخل ذاته، ولدى سماعه ذلك، ينطلق بيما في التأمل الذاتي. وثالثاً، إن المحتوى الأخلاقي للمسرحية يُفسَّر أحياناً بالمقايسة والمقارنة: يقال إن السيطرة المطلقة التي يمتلكها محرك الدمى على الدمى توازي

سيطرة اللّه على مخلوقاته من البشر؛ أو يقال بأن التعاقب بين الكلمات المهذبة والحروب العنيفة يوازي ما يحصل في العلاقات الدولية المعاصرة، حيث يسود السلام طالما يستمر الساسة في الكلام والتخاطب في ما بينهم، ولكن حين تنهار المفاوضات، تنشب الحروب، فلا الرسوم والأيقونات ولا القصص الرمزية ولا المقايسات الأخلاقية، هي الوسائل الرئيسية التي تعبِّر عن التوليف أو التركيب في الذات الجاوية في مسرح خيال الظل؛ في العموم يُنظر إلى المسرحية برمتها على أنها ليست إلا مسرحةً للتجربة الذاتية الفردية، وهي أخلاقية وواقعية في الوقت ذاته:

يقول [مدرِّس المدرسة الابتدائية] إن الهدف الأساسي لمسرح خيال الظل هو رسم صورة للفكر والشعور الداخليين، إعطاء شكل خارجي للشعور الداخلي. ويقول إنه، بشكل أكثر تحديداً، يصور النزاع الأبدي داخل المرء بين ما يرغب في فعله وما يشعر بأنه واجبه. إفرض أنك ترغب في سرقة شيء ما. حسناً، في الوقت ذاته هناك شيء ما في داخلك يقول لك أن لا تفعل ذلك، يكبحك، يسيطر عليك، فذلك القسم في داخلك الذي يرغب في الفعل هو الرغبة/ إرادة الفعل؛ وذلك القسم الذي يكبحك هو الذات/ الضمير. وهذه الميول كلها تهدد كل يوم بتخريب الإنسان، بتدمير فكره وإفساد سلوكه وتشويشه. وهذه الميول تُدعى غودا (goda)، ومعناها الشيء الذي يصيب المرء بالضيق أو يكايده، فمثلاً تذهب إلى مقهى حيث تجد الناس يتناولون الطعام. يدعونك إلى مشاركتهم الطعام، فينشأ في داخلك صراع ـ هل آكل معهم. . . كلا، فأنا قد تناولت طعامي سابقاً وسأشعر بالتخمة. . . ولكن الطعام يبدو شهياً. . . إلخ. . .

حسناً، في مسرح خيال الظل الجاوي تتمثل تلك الرغبات

والإزعاجات المختلفة ـ الغودا ـ بالكوراوا المئة، بينما تتمثل القدرة على ضبط النفس بأبناء عمومتهم البينداوا الخمسة وبكريشنا، في الظاهر تدور القصص حول النزاع على الأرض. والهدف من ذلك هو جعل القصص تبدو واقعية للنظّارة، بحيث تتمثل العناصر المجرَّدة في «الرازا» في عناصر خارجية ملموسة تجتذب الجمهور وتبدو لهم واقعية وتتمكن من إيصال رسالتها الداخلية في الوقت ذاته، فمثلاً، تمتلئ مسرحية خيال الظل بالحروب المتكررة، وهي يُفترض بها أن ترمز إلى الحرب التي تدور باستمرار في داخل الحياة الذاتية للمرء بين نوازعه الدنيا وميوله الراقية الرفيعة.

ومن جديد، تنم هذه الصياغة عن إدراك ذاتي أكبر؛ فالإنسان العادي «يستمتع» بخيال الظل دون أن يفسرها تفسيراً صريحاً. ومع ذلك، فكما أن الدائرة تنظم تجربة الأوغلالا، وسواءً كان الهندي الأميركي من قبائل السو قادراً على تفسير تجربته أو لم يكن، أو إذا كان بالفعل مهتماً بذلك، فكذلك الرموز المقدسة في فن خيال الظل الجاوي ـ الموسيقى والشخصيات وحتى الأفعال نفسها ـ تعطي شكلاً للتجربة الجاوية العادية.

مثلاً، إن كل واحد من شخوص البينداوا الثلاث الأكبر سناً يُنظر إليه عادة على أنه يعرض نوعاً مختلفاً من المآزق العاطفية الأخلاقية يتمحور حول إحدى الفضائل المركزية في الثقافة الجاوية، فيوديستيرا، وهو الأكبر سناً، يتميز برحمة وتعاطف زائدين، فهو لا يستطيع أن يحكم بلده بفعالية لأنه، حين يطلب منه شخص ما أرضاً أو مالاً أو طعاماً له، فهو ببساطة يعطيه ما يطلب شفقةً، ويترك نفسه ضعيفاً فقيراً جائعاً. ويستغل أعداؤه طيبته ورحمته الزائدتين باستمرار ليخدعوه ويتملصوا من عدالته. بينما يتميز بيما بأنه ذو هدف واحد محدد وهو ثابت ومثابر في مسعاه. وهو حين يعقد العزم على

الوصول إلى هدفه يمضي إلى ذلك الهدف مباشرةً حتى النهاية؛ وهو في ذلك لا يلتفت ولا يحيد ولا يتماهل في مسيرته إلى هدفه ـ فهو، كما يقول المثل الجاوي «يذهب شمالاً». وبنتيجة ذلك، فهو غالباً ما يكون متسرعاً ومتهوراً بحيث يقع في المصاعب التي كان يمكن له تجنبها. أما أرجونا، الأخ الثالث، فهو عادل تماما. وتنشأ طيبته من كونه يناهض الشر، ويؤوي الناس من المظالم، ومن كونه شجاعاً هادئاً في منافحته عن الحق. إلا أنه يفتقر إلى الرحمة والتعاطف مع المسيئين. وهو يطبق قانوناً أخلاقياً ربانياً على الأفعال البشرية، ولذلك فهو غالباً ما يكون بارداً وقاسياً وحتى وحشياً باسم العدالة. ويكون الحل لهذه المآزق الثلاثة في الفضيلة هو ذاته: البصيرة الروحية الصوفية. وهكذا فإن فهماً أصيلاً عميقاً لحقائق الموقف الإنساني، وإدراكاً حقيقياً للرازا المطلق، يعطينا القدرة على دمج رحمة يوديستيرا وتصميم بيما وعدالة أرجونا في إطار نظرة أخلاقية واحدة تؤدي إلى الهدوء العاطفي والسلام الداخلي في خضم حركة العالم، وتسمح لنا وتحفزنا في الوقت نفسه على النضال من أجل النظام والعدالة في هذا العالم. وهذا هو النوع من الوحدة التي يظهرها التضامن الراسخ بين شخوص البينداوا في المسرحية، وهم يسارعون إلى إنقاذ بعضهم من النقائص التي تشوب فضائلهم.

والآن، في الختام، ماذا عن سيمار الذي تلتقي فيه متضادات كثيرة ـ هذا الشخص الذي هو في الوقت نفسه إله ومهرج، روح حارسة للإنسان وخادم له، كائن هو الأكثر رقياً روحياً من الداخل والأكثر خشونة في المظهر الخارجي؟ وهنا في هذه الحالة يتذكر المرء من جديد مسرحيات شكسبير التاريخية، وشخصية فالستاف (Falstaff)، فسيمار، مثله مثل فالستاف، هو الأب الرمزي لأبطال المسرحية. وهو، مثل فالستاف، سمين وصاحب روح مرحة، وخبير

بشؤون العالم؛ وأيضاً مثل فالستاف، يبدو أنه يقدم لنا في حيويته التي لا تعترف بالمبادئ الأخلاقية نقداً عاماً للقيم ذاتها التي تثبتها المسرحية. وربما تذكرنا كلتا الشخصيتين أنه، وعلى رغم التأكيدات المناقضة التي يقدمها لنا المتعصبون والمتزمتون، تذكرنا بأنه لا إمكانية لوجود نظرة إنسانية إلى العالم ملائمة تماماً وشاملة، وأنه يبقى هناك خلف كل الادعاءات بوجود معرفة مطلقة ونهائية، يبقى الإحساس بلاعقلانية الحياة الإنسانية ولا محدوديتها. ويذكر سيمار شخصيات البينداوا النبلاء ذوي الأذواق الراقية بأصولهم الحيوانية الوضيعة. وهو يقاوم أي محاولة لتحويل البشر إلى آلهة لوضع نهاية لعالم الظروف الطبيعية عن طريق الانطلاق إلى عالم سماوي يكون فيه النظام مطلقاً، بحيث يحصل إخماد نهائي للنزاع الأبدي بين النفسي والميتافيزيقي.

وفي إحدى روايات خيال الظل، ينزل سيفا إلى الأرض في هيئة شيخ متصوف في محاولة للتقريب بين البينداوا والكوراوا وترتيب مفاوضات للسلام بينهما. وتلاقي مساعيه النجاح، ولا يعارضه إلا سيمار. وهنا يأمر سيفا أرجونا بقتل سيمار حتى يستطيع البينداوا والكوراوا الالتقاء ويتمكنوا من وضع حد لنزاعهم الأبدي. ومع أن أرجونا لا يرغب في قتل سيمار الذي يحبه، إلا أنه يتمنى الوصول إلى حل عادل بين أبناء العمومة المتناحرين، ولذا يمضي إلى سيمار ليقتله. يقول له سيمار: إذاً هكذا تعاملني الآن بعدما تبعتك في كل مكان وخدمتك بإخلاص وأحببتك. هذه اللحظة هي الأكثر إيلاماً في المسرحية، ويخجل أرجونا من نفسه، ولكنه يثابر في أداء واجبه مخلصاً لقضية العدالة التي يؤمن بها. عند ذلك يقول له سيمار: حسناً، سوف أحرق نفسي إذاً. ويبني ناراً هائلة ويقف في وسطها. ولكنه، بدلاً من أن يموت، يتحول إلى شكله الرباني وينازل سيفا

ويهزمه. وتشتعل الحرب بين البينداوا والكوراوا من جديد.

قد لا يمتلك كل الناس مثل هذا الإحساس المتطور بنغمة اللاعقلانية الموجودة بالضرورة في أي نظرة إلى العالم، وبالتالي بعدم إمكانية إيجاد حل لمشكلة الشر في العالم. وقد يكون الدليل الأقوى للنضوج الروحي هو وجود هذا المذكِّر الرمزي بخواء ادعاءات العصمة الدينية والأخلاقية عند البشر؛ وقد يتخذ هذا المذكِّر شكل المحتال أو المهرِّج أو الإيمان بالسحر، أو الإيمان بمفهوم الخطيئة الأصلية.

IV

إن النظرة إلى الإنسان على أنه حيوان يستعمل الرموز ويشكل المفاهيم ويبحث عن المعاني، هي نظرة اكتسبت شعبية متزايدة في العلوم الاجتماعية وفي الفلسفة على حد سواء في السنوات الماضية. إن هذه النظرة تفتح الباب واسعاً أمام مقاربة جديدة ليس فقط لتحليل الدين بما هو دين، بل أيضاً لفهم العلاقات بين الدين والقيم. إن ما يدفعنا إلى فهم تجربتنا واستخراج المعاني منها وإكسابها شيئاً من الشكل والنظام، هذا الدافع لا يقل إلحاحاً أو واقعية عن الاحتياجات البيولوجية المعروفة. وما دام الأمر كذلك، فإنه يبدو من غير الضروري الاستمرار في تأويل الأنشطة الرمزية ـ الدين، الفن، العقيدة ـ على أنها ليست إلا تعبيرات، مغطَّاة بنقاب شفاف، عن أشياء تختلف عمَّا يبدو أنه حقيقتها: محاولات لتقديم التوجيه لكائن حي لا يستطيع أن يحيا في عالم لا يتمكن من فهمه، ولئن كانت الرموز، بحسب عبارة كينيث بورك، هي استراتيجيات لفهم المواقف، فنحن إذاً بحاجة لإيلاء المزيد من الاهتمام إلى كيف يعرِّف الناس المواقف وكيف يعالجونها ويتعايشون معها. إن هذا

التركيز لا يعني إزاحةً للعقائد والقيم من سياقاتها النفسية والاجتماعية ونقلها إلى منطقة من «المعاني المجرَّدة»، إلا أنه يعني تأكيداً أكبر على تحليل هذه العقائد والقيم من وجهة مفهومات مصمَّمة بصراحة لمعالجة المادة الرمزية.

إن المفهومات التي نستعملها هنا، روح الجماعة والنظرة إلى العالم، تتصف بالغموض وعدم الدقة؛ ولنقل إنها مجرد نظرية أولية أو إرهاصات يؤمل أن تؤدي إلى إطار تحليلي أكثر ملاءمة. ولكن حتى مع هذه المفهومات فإن علماء الأنثروبولوجيا في صدد البدء بتطوير مقاربة لدراسة القيم التي بإمكانها توضيح العمليات الأساسية المنخرطة في الضبط المعياري للسلوك، بدلاً من تعمية هذه العمليات. إن إحدى النتائج شبه اليقينية لهكذا مقاربة (التي تتسم بالتوجه الإمبريقي والتعقد النظري والتركيز على الرموز) لدراسة القيم هي تدهور التحليلات التي تحاول وصف الأنشطة الأخلاقية والجمالية والأنشطة المعيارية الأخرى من ضمن نظريات مستندة ليس إلى مراقبة هذه الأنشطة بل إلى الاعتبارات المنطقية فحسب. وكما النحل الذي يطير برغم نظريات الطيران التي تنكر له هذا الحق، فربما كانت الأغلبية الساحقة للبشر تقوم باستمرار باستخلاص الاستنتاجات المعيارية من الشروط الأولية الواقعية (وكذلك الاستنتاجات الواقعية من شروط أولية معيارية، حيث إن العلاقة بين روح الجماعة والنظرة إلى العالم هي علاقة دائرية) وهذا على الرغم من التأملات الراقية الخالية من الشوائب التي يقدمها فلاسفة محترفون حيال التفكير الفاسد للعقيدة الطبيعية (Naturalistic Fallacy). إن مقاربةً إلى نظرية للقيم تستمد حافزها ومبررها من النظرة إلى سلوك أناس حقيقيين في مجتمعات حقيقية يعيشون ضمن تراثات حقيقية، إن هكذا مقاربة من شأنها أن تلفتنا عن المحاججات الأكاديمية الطابع حيث نجد عدداً

محدوداً من المواقف التقليدية الجامدة يجري ترديدها مراراً وتكرراً من دون إضافة جديد عليها يحسِّنها، تلفتنا عن تلك المحاججات إلى عملية استبصارية متنامية باستمرار للقيم وماهيتها الحقيقية وطبيعة عملها. وحالما ينطلق هذا المشروع في التحليل العلمي للقيم، فإن من المحتمل أن تكتسب النقاشات الفلسفية لعلم الأخلاق حدةً أكبر. إن العملية لا تكمن في استبدال فلسفة الأخلاق بعلم الأخلاق الوصفي، بل في إمداد الفلسفة الأخلاقية بأساس إمبريقي تجريبي وإطار مفهومي أكثر تقدماً من المفهومات التي كانت متوفرة لأرسطو وسبينوزا وج. إ. مور (G. E. Moore). إن الدور الذي يؤديه علم خاص مثل الأنثروبولوجيا في تحليل القيم لا يكمن في استبدال البحث الفلسفي، بل في جعله ذا صلة بالقضية المبحوثة وجعله مناسباً للمقام.

الفصل السادس

التعبير الديني والتغيير الاجتماعي
نموذج جاوي

كما في الكثير من حقول الاهتمام في علم الأنثروبولوجيا، فإن فكرة الوظيفية تكاد تكون المسيطرة في المناقشات النظرية الحديثة لدور الدين في المجتمع، سواء كانت الوظيفية من النوع السوسيولوجي المرتبط باسم رادكليف ـ براون أو من النوع الاجتماعي ـ النفسي المرتبط باسم مالينوفسكي. إن المقاربة الاجتماعية (أو المقاربة الأنثروبولوجية الاجتماعية كما يفضل علماء الأنثروبولوجيا البريطانيون أن يسموها)، وهي المنبثقة أصلاً من كتاب **الأشكال الأولية للحياة الدينية** (*The Elementary Forms of the Religious Life*) لدوركهايم وكتاب **محاضرات في الدين عند الساميين** (*Lectures on the Religion of the Semites*) لروبرتسون ـ سميث (Robertson - Smith)، إن هذه المقاربة تركز على الطريقة التي يقوي بها الإيمانُ والطقسُ الديني الروابط الاجتماعية التقليدية بين الأفراد؛ وهي تشدد على الكيفية التي تتعاضد وتقوى بها البنية الاجتماعية لمجموعة من الناس من خلال عملية الترميز الطقسية أو الأسطورية للقيم الاجتماعية التي

تركز عليها المجموعة[1]. إن المقاربة الاجتماعية النفسية، التي ربما كان فرايزر (Frazer) وتايلور (Tylor) من روادها الأوائل، ولكنها تتجلى بأوضح معانيها في كتاب مالينوفسكي الكلاسيكي **السحر والعلم والدين** (*Magic, Science and Religion*)، إن هذه المقاربة تؤكد على ما يفعله الدين للفرد - كيف أنه يستجيب لمتطلباته على كلا المستويين المعرفي والعاطفي للوصول إلى عالم ثابت وممكن الفهم ويمكن التأثير فيه، وكيف يمكّنه من المحافظة على شعور داخلي بالأمن في وجه ظروف الطبيعة المتغيرة[2]. وقد مكّنتنا هاتان المقاربتان مجتمعتين من الوصول إلى فهم تفصيلي متزايد «للوظائف» الاجتماعية والنفسية التي يؤديها الدين في مجتمعات متنوعة تنوعاً واسعاً.

إلا أن الحقل الذي يتضاءل فيه نجاح هذه المقاربة الوظيفية هو في دراسة التغير الاجتماعي. وكما لاحظ كتاب عديدون، فإن التركيز على الأنظمة في حالة التوازن، وعلى التوازن والثبات الاجتماعيين الداخليين، وعلى الصورة البنيوية التي لا تخضع للزمن، يؤدي إلى الانحياز إلى فكرة المجتمعات «جيدة التكامل» في حالة من التوازن الثابت كما يؤدي إلى الميل إلى التشديد على الجوانب الوظيفية للاستعمالات والعادات الاجتماعية لدى شعب من الشعوب بدلاً من التشديد على الاختلافات الوظيفية التي قد تكون كامنةً في ذلك

(1) Emile Durkheim, *The Elementary forms of the Religious Life* (Glencoe, Ill.: Macmillan Company, 1947), and W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites, First Series, The Fundamental Institutions* (Edinburgh: A. and C. Black, 1894).

(2) Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion, and Other Essays*, Selected and with an Introd. by Robert Redfield (Boston, MA: Beacon Press, 1948).

الوضع[3]. وقد أدت هذه المقاربة الجامدة التي لا تُدْخل التاريخ في اعتبارها، في تحليلاتها للدين إلى نظرة تقليدية مغالية في محافظتها لدور الطقس الديني والإيمان في الحياة الاجتماعية. وبالرغم من التعليقات التحذيرية التي أطلقها كلوكون[4] وآخرون حيال «الأرباح والكلفة» المصاحبة للممارسات الدينية المختلفة مثل السحر، فإن الاتجاه كان دوماً نحو التركيز الثابت على الجوانب النفسية الداعمة المؤدية إلى الوئام والتكامل في الأنماط الدينية بدلاً من الجوانب المقلقة؛ وذلك لإظهار الكيفية التي يحافظ بها الدين على البنية النفسية والاجتماعية بدلاً من الطريقة التي يدمرها أو يحولها بها. وحيث كانت تجري معالجة قضية التغير، كما في بحث ريدفيلد (Redfield) عن يوكاتان (Yucatan)، فقد كان ذلك إلى درجة كبيرة بالنظر إلى الانحلال والتفكك المتزايد: «يمكن لنا أن نرى أن التغيرات الثقافية التي يبدو في يوكاتان أنها تسير «جنباً إلى جنب» مع تضاؤل الانعزال والتجانس، يمكن لنا أن نرى أنها ثلاثة: اختلال النظام في الثقافة، والعلمنة، والفردية الزائدة»[5]. ولكن حتى معرفة عابرة لتاريخنا الديني سوف تجعلنا نتردد في الإقرار بمثل هذا الدور «الإيجابي» ببساطة للدين عموماً.

---

(3) انظر على سبيل المثال: E. R. Leach, *Political Systems of Highland Burma; a Study of Kachin Social Structure*, with a Foreword by Raymond Firth (Cambridge, MA; London: London School of Economics and Polticial Science, 1954); and Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure; Toward the Codification of Theory and Research* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1949).

(4) Clyde Kluckhohn, *Navaho Witchcraft*, Peabody Museum Papers; no. 22 (Cambridge, MA: The Museum, 1944).

(5) Robert Redfield, *The Folk Culture of Yucatan* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1941), p. 339.

إن الأطروحة التي يقدمها هذا الفصل من الكتاب هي أن أحد الأسباب الكبرى لعجز النظرية الوظيفية عن التعامل مع التغيُّر يكمن في إخفاقها في التعامل مع العمليات الاجتماعية والثقافية على قدم المساواة؛ فيبدو من شبه المحتَّم أن أحد هذين العنصرين سيجري تجاهله أو يُضحَّى به ليصبح مجرد انعكاس بسيط للعنصر الآخر، «صورة مرآتية» له، فيكون الأمر إما أن يكون التراث مشتقاً كليةً من التنظيم الاجتماعي ـ وهذه المقاربة هي التي تميز البنيويين البريطانيين كما العديد من علماء الاجتماع الأميركيين؛ أو أن تُعتبر أشكال التنظيم الاجتماعي مجرد تجسُّدات سلوكية للأنماط الثقافية ـ وهي المقاربة التي يتبناها مالينوفسكي والعديد من علماء الأنثروبولوجيا الأميركيين. وفي أي من الحالتين، يكون العنصر الأصغر معرَّضاً لسقوط دوره كعامل حركي، وهكذا إما أن نجد أنفسنا أمام مفهوم شامل للتراث («ذلك الكل المركَّب. . .») أو أمام مفهوم شامل جامع للتركيب الاجتماعي («إن التركيب الاجتماعي ليس جانباً من جوانب الثقافة بل هي الثقافة برمتها لدى شعب من الشعوب منظوراً إليه من ضمن إطار نظري خاص»)[6]. وفي مثل هذه المواقف تكون العوامل الحركية في التغير الاجتماعي، التي تنشأ من إخفاق الأنماط التراثية في أن تتطابق كليةً مع أشكال النظام الاجتماعي، غير قادرة على التشكل. وقد لاحظ إ. ر. ليتش (E. R. Leach) مؤخراً: «نحن الذين نعتقد بالوظيفية لسنا «مناهضين للتاريخ» من حيث المبدأ؛ إلا أن الأمر ببساطة هو أننا لا نعلم كيف نلائم المواد التاريخية في داخل إطارنا المفهومي»[7].

---

(6) M. Fortes, «The Structure of Unilineal Descent Groups,» *American Anthropologist*, vol. 55 (1953), pp. 17-41.

(7) Leach, *Political Systems of Highland Burma; a Study of Kachin Social Structure*, p. 282.

إن إعادة النظر في مفهومات النظرية الوظيفية بهدف إكسابها القدرة على التعامل بفاعلية أكبر مع «المواد التاريخية» قد يبدأ بمحاولة التمييز تحليلياً بين الجوانب الثقافية والجوانب الاجتماعية لحياة الإنسان، والتعامل معها باعتبارها عوامل متغيرة مستقلة بالرغم من كونها متساندة يعتمد بعضها على البعض الآخر. وعلى الرغم من أن الثقافة والبنية الاجتماعية لا تُعتبران منفصلتين إلا من الوجهة المفهومية، فسوف تعتبران قادرتين على إقامة أنواع واسعة من التكامل بين بعضهما البعض، حيث يكون التشاكل اللغوي البسيط مجرد حالة تحديدية ـ وهذه الحالة لا تشيع إلا في المجتمعات التي تمتعت بالاستقرار لفترة ممتدة بحيث تتيح إمكانية إجراء تعديل قريب بين الجوانب الاجتماعية والجوانب الثقافية، ففي معظم المجتمعات، حيث يكون التغير ظاهرة مميزة لها وليس ظاهرة شاذة، سنتوقع أن نجد انقطاعات جذرية وإن متفاوتة بينهما. وأود أن أقول إننا سنجد في هذه الانقطاعات بعضاً من القوى الأولية المحركة للتغيير.

إن إحدى الطرق النافعة ـ ولكنها ليست بالتأكيد الطريقة الوحيدة ـ للتمييز بين الثقافة والنظام الاجتماعي هي في النظر إلى الأولى باعتبارها نظاماً مرتباً من المعاني والرموز، يتم بواسطتها التفاعل الاجتماعي، والنظر إلى الثاني بوصفه نمط هذا التفاعل الاجتماعي ذاته(8). فعلى المستوى الأول هناك إطار العقائد والرموز المعبِّرة والقيم التي يحدد الأفراد بواسطتها معالم العالم الذي يعيشون فيه، ويعبرون عن مشاعرهم ويطلقون أحكامهم؛ وعلى المستوى الثاني هناك العملية المستمرة للسلوك التفاعلي، التي نطلق على

(8) Talcott Parsons and Edward A. Shils, *Toward a General Theory of Action*, Edited by Edward C. Tolman [et al.] (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1951).

شكلها الثابت اسم البنية الاجتماعية. إن الثقافة هي نسيج المعنى الذي بواسطته يؤول البشر تجاربهم ويسددون أفعالهم؛ أما البنية الاجتماعية فهي الشكل الذي يتخذه هذا الفعل، أي هو شبكة العلاقات الاجتماعية القائمة فعلياً. وهكذا تكون الثقافة والبنية الاجتماعية ليس إلا تجريدين للظاهرة ذاتها، فينظر أحدهما إلى الفعل الاجتماعي من زاوية مغزى العمل بالنسبة إلى الذين يقومون به، بينما ينظر إليه الآخر من خلال ما يقدمه إلى عمل نظام اجتماعي معين.

وتتضح طبيعة التمايز بين الثقافة والنظام الاجتماعي بصورة أكبر عندما ينظر المرء إلى أنواع التكامل المتضادة التي تميز كلاً منهما. إن هذا التضاد هو بين ما سماه سوروكين (Sorokin) التكامل المنطقي ـ المعنوي (Logico-Meaningful Integration) وبين ما اسماه التكامل السببي ـ الوظيفي[9] (Causal-Functional Integration). وتعني عبارة «التكامل المنطقي ـ المعنوي» التي تميز الثقافة ذلك النوع من التكامل الذي يجده المرء في فوجة (مقطوعة موسيقية) لباخ أو في العقيدة الكاثوليكية أو في النظرية العامة للنسبية، إنه الوحدة في الأسلوب، في المضامين المنطقية، في المعنى والقيمة. أما عبارة التكامل السببي ـ الوظيفي، التي تميز النظام الاجتماعي، فهي تعني ذلك النوع من التكامل الذي يجده المرء في الكائن الحي، حيث تتحد كل الأجزاء في شبكة سببية واحدة، وحيث يكون كل جزء عنصراً في حلقة سببية ترددية يكون من شأنها أن «تبقي النظام مستمراً». وبما أن هذين النوعين من التكامل ليسا متطابقين، وبما أن الشكل المعين الذي يتخذه أحدهما لا يحدد مباشرةً الشكل الذي سيتخذه الآخر،

---

(9) Pitirim A. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, American Sociology Series, 4 vols. (New York; Cincinnati: American Book Company, [1937-1941]).

بسبب ذلك يتكون بينهما تنافر وعدم انسجام، ويتكون ذلك أيضاً بينهما وبين عنصر ثالث هو نمط التكامل التحفيزي في داخل الفرد وهو ما ندعوه عادة بنية الشخصية:

وعندما نفهم النظام الاجتماعي على هذا النحو نجد أنه إنما هو واحد من ثلاثة جوانب لهيكلية نظام عمل اجتماعي ملموس تماما. أما الجانبان الآخران فهما أنظمة الشخصية في الفاعلين الأفراد والنظام الثقافي المنبثّ في أفعالهم. ويجب أن يُنظر إلى كل واحد من هذه الجوانب الثلاثة على أنه بؤرة مستقلة لتنظيم عناصر نظام الفعل بمعنى أنه لا يمكن اختزال أحدهما نظرياً إلى بنود أحد الجانبين الآخرين أو إلى مزيج منهما معاً. وكل واحد من الجوانب يتميز بأنه لا يمكن الاستغناء عنه من قبل الجانبين الآخرين بمعنى أنه من دون الشخصيات والثقافة لن يكون هناك وجود للنظام الاجتماعي وهكذا دواليك في جدول الاحتمالات المنطقية. إلا أن هذا التساند المشترك والتداخل بين الجوانب الثلاثة هو قضية تختلف كثيراً عن قضية الاختزالية، ما يعني أن الميزات والعمليات المهمة في أحد أصناف النظام يمكن أن تُشتق نظرياً من معرفتنا النظرية بأحد الجانبين الآخرين أو بهما معاً. إن إطار مرجعية الفعل مشترك بين الجوانب الثلاثة جميعاً، وهذا الواقع يتيح إمكانية إجراء تحولات معينة بينهما. ولكن على مستوى النظرية التي نحاولها هنا، فإنها (الجوانب الثلاثة) لا تشكل نظاماً واحداً، مع أن هذا قد يكون ممكناً على مستوى نظري آخر[10].

وسأحاول أن أثبت نفعية هذه المقاربة الوظيفية الأكثر حركية بتطبيقها على حالة خاصة لطقس ديني أخفق في العمل بشكل ملائم.

---

(10) Talcott Parsons, *The Social System* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1951), p. 6.

وسأحاول أن أظهر أن مقاربةً لا تميز بين الجوانب التراثية «المنطقية ـ المعنوية» للنمط الطقسي وبين الجوانب الاجتماعية الثقافية «السببية ـ الوظيفية» غير قادرة على تفسير إخفاق هذا الطقس، وكيف أن المقاربة التي تميز بينهما قادرة على إجراء تحليل لسبب المشكلة بشكل واضح. وسأخلص إلى نتيجة أن هكذا مقاربة قادرة على تجنب النظرة التبسيطية لدور الدين في المجتمع، تلك النظرة التي ترى دور الدين في المحافظة على التركيب القائم فحسب، ونستبدلها بمفهوم أكثر تعقيداً للعلاقات بين المعتقد والممارسة الدينيين والحياة الاجتماعية العادية. ويمكن إدخال المواد التاريخية في هذا المفهوم بشكل ملائم، ويكون بالإمكان توسيع التحليل الوظيفي للدين ليتمكن من التعامل مع عمليات التغيير بشكل أكثر ملاءمة.

المكان والزمان

إن الحالة التي سنصفها هي تلك المتعلقة بجنازة أقيمت في مودجوكوتو (Modjokuto)، وهي بلدة صغيرة في شرقي جاوة الوسطى، فقد توفي فجأةً غلام يبلغ العاشرة من العمر كان يسكن مع عمه وعمته. وبدلاً من إجراء جنازة سريعة متواضعة له، كما هو معتاد في جاوة، فإن وفاته كانت البداية لفترة طويلة من التوتر الاجتماعي الواضح والتوتر النفسي الشديد. وقد أخفقت مجموعة المعتقدات والطقوس، التي طالما مكنت الجاويين على مدى أجيال متطاولة من اجتياز إجراءات ما بعد الوفاة بأمان، أخفقت فجأة في العمل بفاعليتهما المعتادة في هذه الحالة. ولكن لفهم أسباب هذا الإخفاق يتطلب منا الأمر أن نكون على دراية وفهم لمجموعة واسعة من التغيرات الاجتماعية والتراثية التي حدثت في جاوة منذ العقود الأولى لهذا القرن (العشرين). ولم تكن تلك الجنازة المُحْبَطَة في الواقع إلا نموذجاً مصغراً للنزاعات الأوسع والتفسخات البنيوية،

ومحاولات استعادة التكامل التي، بشكل أو بآخر، تطبع المجتمع الأندونيسي المعاصر بطابعها.

إن التقليد الديني في جاوة، وعلى الأخص بين الفلاحين، هو مزيج مركَّب من عناصر هندية وإسلامية ومن تقاليد السكان الأصليين في جنوب شرقي آسيا. وقد ارتبط نشوء الممالك الكبرى ذات التوجه الحربي في مناطق زراعة الأرز الداخلية خلال القرون الأولى للعهد المسيحي، ارتبط بانتشار الأنماط الثقافية الهندوسية والبوذية في الجزيرة؛ كما ارتبط توسع التجارة البحرية الدولية في مرافئ الشاطئ الشمالي في القرنين الخامس عشر والسادس عشر بانتشار الأنماط الإسلامية. ومع تغلغل هاتين الديانتين العالميتين بين جماهير الفلاحين، حدث انصهار بينهما وبين تقاليد الديانة الأحيائية (Animistic) الأساسية التي تميز كامل منطقة الثقافة المالاوية. وكانت المحصلة لكل ذلك هالة توافقية متوازنة نجد فيها آلهة الهندوس وإلاهاتهم كما نجد أنبياء المسلمين وأوليائهم كما نجد الأرواح والجان المحليين كلها في مواضعها الملائمة.

إن الشكل الطقسي المركزي لهذه الحالة التوافقية نجده في المأدبة الجماعية المسمَّاة سلامتان (Slametan). ومآدب السلامتان، التي تقام، مع تعديلات طفيفة في الشكل والمضمون بحسب الظروف المحيطة، تقريباً لدى كل المناسبات ذات المضمون الديني ـ لدى المراحل المفصلية في دورة حياة الإنسان، ولدى الأعياد السنوية لدى مراحل معينة في دورة الحصاد، وعند تغيير المنزل، وما إلى هنالك ـ يُقصد منها (هذه المآدب) أن تكون في الوقت ذاته تقديمات للأرواح وتشجيعاً لتقاليد المؤاكلة لدى الأحياء حيث يجتمعون لتناول الطعام سوية. وتتألف الوليمة من أطباق محضَّرة خصيصاً، يرمز كلٌ منها إلى مفهوم ديني معين، تتولى طهوها الإناث في العائلة

الصغرى، وتُمدّ على نطع وحُصُر في وسط غرفة المعيشة في المنزل. ويتولى الرجل الذي يرأس العائلة دعوة رؤساء العائلات الثمانية أو العشرة المجاورة؛ ولا يُستثنى في تلك الدعوة جار قريب لمصلحة جار أبعد. ويلقي المضيف كلمة يبين فيها الغرض الروحي للوليمة ويتلو ذلك دعاءٌ باللغة العربية؛ وبعد ذلك يزدرد كلٌ من الرجال المدعوين بضع لقيمات متسرعة من الطعام ثم يلف ما تبقى من الطعام في سلة مصنوعة من أوراق شجر الموز ليعود كل واحد من الرجال ليتشارك بقية الطعام مع عائلته، ويُقال إن الأرواح تتغذى من روائح الطعام ومن البخور الذي يحترق في المنزل، ومن الأدعية الإسلامية التي تُتلى؛ بينما يتغذى المدعوون من مادة الطعام ومن التواصل الاجتماعي الذي يعيشونه. وهناك نتيجة مزدوجة لمثل هذا الطقس الصغير الذي يخلو من الإثارة والتشويق: تُسْتَرضى الأرواح ويتمتن التعاون والتعاضد بين الجيران في الحي.

وإننا لنجد الكفاية في المبادئ العامة للنظرية الوظيفية لتحليل مثل هذا النمط الاجتماعي. حتى إننا نجد من السهولة بمكان أن نثبت أن مأدبة السلامتان هي نمط تراثي مصمَّم بعناية من أجل «دَوْزَنَة المواقف القِيَميَّة العليا» الضرورية لإجراء تكامل فاعل في البنية الاجتماعية المكانية، ولتحقيق الحاجات النفسية للتماسك الفكري والاستقرار العاطفي الذي يميز المجتمع الزراعي. إن القرية الجاوية (وتُعقد مرة أو مرتين سنوياً مجالس السلامتان على مستوى القرية ككل) تتألف أساساً من مجموعة من العائلات المتجاورة جغرافياً ولكن المستقلة بوعيها لذاتها، كما إن صورة التعاضد الاقتصادي والسياسي بين هذه العائلات هي ذاتها إلى حد ما صورة التعاضد الواضح المحدد التي نراها في مجلس السلامتان. إن متطلبات العمل الشاق في حقول الأرز وفي المحاصيل الزراعية

الجافة تفرض أنماطاً مستدامة من التعاون كما تفرض إحساساً بروح الجماعة بين هذه العائلات التي تكون في ما سوى ذلك كيانات مستقلة قائمة بذاتها ـ وهذا الإحساس بروح الجماعة هو الذي نراه يتمتَّن ويتشدد في مجالس السلامتان. وعندما نمعن النظر في الطريقة التي يعاد فيها تفسير العناصر المختلفة السلوكية والمفهومية من الديانات الهندوسية ـ البوذية والإسلامية و«الأحيائية»، ويجري إقامة توازن بينها، حيث يتشكل من امتزاجها أسلوب ديني متميز ومتناغم، عندما ننظر في ذلك، يظهر لنا بوضوح أكبر التكيُّفُ الوظيفي اللصيق بين نمط الولائم الاجتماعية وظروف الحياة الزراعية في القرية الجاوية.

إلا أن الواقع هو أنه في معظم أنحاء جاوة، باستثناء المناطق المعزولة النائية، فإن أسس التكامل الاجتماعي الفردي، كما أسس التناغم الثقافي، تتعرض لتخريب مستمر على مدى السنوات الخمسين الماضية، فقد تضافرت عوامل عديدة، منها ازدياد عدد السكان وظاهرة السكن في المدن والهجرة من الأرياف إليها وظاهرة الرغبة في التحول إلى النقد السائل والتمايز الوظيفي المهني، تضافرت هذه العوامل لإضعاف الروابط التقليدية في البنية الاجتماعية في المجتمع الزراعي؛ كما إن رياح العقائد التي صاحبت ظهور هذه التغيُّرات البنيوية زعزعت ذلك التناسق البسيط القائم بين الإيمان الديني والممارسة التي ميَّزت الفترة السابقة. بالإضافة إلى ذلك فإن نهوض الروح القومية والماركسية والإصلاح الإسلامي، هذه التيارات التي تحولت إلى عقائد والتي كانت جزئياً نتيجة التعقد المتزايد الحاصل في المجتمع الجاوي، ترك هذا النهوض بصماته ليس فقط في المدن الكبرى، حيث ظهرت هذه العقائد في البداية وحيث كانت لها القوة الكبرى، بل أيضاً في البلدات الصغرى

والقرى. والواقع هو أن جزءاً كبيراً من التغير الاجتماهي في جاوة يمكن وصفه بأنه تحوُّل من وضع معين، حيث يعبَّر عن العلاقات التكاملية بين الأفراد (أو بين العائلات) من ضمن الجوار الجغرافي والتقارب، إلى وضع جديد، حيث يُعبَّر عن هذه العلاقات من ضمن التشابه في العقائد والأفكار.

ففي القرى والبلدات الصغيرة، اتخذت هذه التغيرات العقدية (الأيديولوجية) إلى حد كبير شكل انشقاق متوسع بين أولئك الذين كانوا يشددون على الجوانب الإسلامية في التوازن الديني الذي كان قائماً وبين أولئك الذين كانوا يركزون على العناصر الهندوسية أو الأحيائية. والحق يقال، لطالما كان هناك قدرٌ من الاختلافات بين المكونات المختلفة للمزيج الثقافي في جاوة منذ وصول الإسلام إليها؛ لطالما كان هناك أفراد مهرة في الإنشاد باللغة العربية أو على دراية بالفقه والشريعة الإسلامية، بينما كان هناك آخرون مهروا في الممارسة الروحية الهندوسية أو تخصصوا في تقنيات الشفاء التقليدية. إلا أن هذه التضادات كان يليِّنها التسامح الذي كان يميز الجاويين تجاه الاختلاف في المفهومات الدينية، طالما كان هناك تقبُّل مخلص للأنماط الطقسية الأساسية ـ أي السلامتان؛ وكانت الجوامع المشتركة التي تميز الحياة الريفية والبلدية تطغى دائماً على عناصر التفريق التي كانت تثير هذه التناقضات وتهمشها.

إلا أن ظهور حركة التحديث الإسلامي بعد العام 1910 (وكذلك ردود الفعل النشطة ضدها في أوساط المحافظين) وظهور الروح القومية الدينية في أوساط الطبقات التجارية ذات التركيب الاقتصادي والسياسي المعقد في المدن الكبرى شدَّد من الروح الإسلامية التي كانت تدعو إلى اعتماد الإسلام وحده وإقصاء العناصر الثقافية الأخرى في حركة مناهضة للثقافة التوازنية التي كانت قائمة بين

جماهير السكان التي كانت تعيش حياة تقليدية. وعلى نحو مشابه، كانت الحركات القومية العلمانية والماركسية التي نشأت في أوساط موظفي الدولة والطبقات العاملة في تلك المدن، تقوي العناصر التي كانت سائدة قبل مجيء الإسلام (أي الهندوسية ـ الأحيائية) في الثقافة التوازنية، الذي كانت تلك الجماعات تقدره وتدعو إليه لإقامة ثقل موازن لثقل الدعوة إلى الإسلام الخالص وتعتنقه إطاراً دينياً شاملاً تبث من خلاله أفكارها السياسية المحدَّدة. وهكذا نشأت من جهة شخصية إسلامية تدرك ذاتها وتبني معتقداتها الدينية بوضوح أكبر على الأفكار الأممية التي جاء بها النبي محمد [ﷺ]، ونشأت من جهة نشأت شخصية «محلية» مدركة لذاتها بشكل أكبر، وتحاول أن تطور نظاماً دينياً شاملاً من مواد تقليدها الديني الموروث ـ مع إسكات العناصر ذات الطابع الإسلامي الأقوى في ذلك التقليد. وكان ذلك التناقض بين الشخصية الأولى، المسماة سانتري (santri) والثانية المسماة أبانغان (abangan)، يزداد حدّة باستمرار، حتى أنه يشكل اليوم التمايز الثقافي الأكبر في منطقة مودجوكوتو برمتها.

وقد أدى هذا التناقض دوره الحاسم خاصة في المدينة. ذلك أن غياب الضغوط التي تحمل على التعاون بين العائلات والتي تعززها المتطلبات التقنية لزراعة الأرز في الماء، بالإضافة إلى تضاؤل فعالية أشكال الحكم التقليدية في القرية في وجه تعقيدات الحياة المدنية، كل ذلك يؤدي إلى إضعاف الدعائم الاجتماعية لنمط الحياة التوازنية في القرية إضعافاً شديداً، فعندما يحصِّل المرء قوْته عن طريق العمل الفردي ـ سائقاً أو تاجراً أو كاتباً أو عاملاً ـ مستقلاً عن عمل جيرانه، فإن إحساسه بأهمية المجتمع المحلي يتضاءل بالطبيعة. كما إن نظاماً طبقياً يفصل بين الطبقات بشكل أقوى، وأشكال الحكم البيروقراطي الذي لا يقوم على العلاقات الشخصية، إضافة إلى تنوع واسع في

الخلفية الاجتماعية، كل ذلك يؤدي إلى النتيجة ذاتها: تضاؤل الاهتمام بالروابط الجغرافية المكانية بين الجيران لمصلحة روابط عقدية منبثة في المجتمع. وبالنسبة إلى ساكن المدينة يصبح التمايز بين شخصيتي السانتري والأبانغان أكثر حدة، حيث يصبح ذلك التمايز رمزاً لهويته الاجتماعية وليس فقط تناقضاً في المعتقد. وتتأثر مناحي حياته كلها بقوة بالجانب الذي يختاره لنفسه في هذا الانقسام العقدي، مثلاً نوع الأصدقاء الذين يلتقيهم، نوع المنظمة التي سينتمي إليها، نوع الزعامة السياسية التي سيتبعها، نوع الزوجة (أو الزوج) الذي يقترن بها هو أو أولاده.

وهكذا ينبثق في المدينة ـ مع أن الأمر لا يقتصر فقط على المدينة ـ نمط جديد من الحياة الاجتماعية ينظمها إطار جديد من التصنيف الثقافي. وقد أصبح هذا النمط الجديد متطوراً إلى درجة عالية بين طبقات النخبة، أما بين الطبقات الشعبية من جماهير المدن فهو لايزال في طور التشكل، ففي القرى المحيطة بالمدن على وجه الخصوص، نجد الحارات في الأحياء المتفرعة من الشوارع حيث يقطن العوام من سكان المدن الجاويين في حالة اكتظاظ سكاني في بيوت الخيزران المبنية عشوائياً، فيها نجد مجتمعاً انتقالياً حيث تكون الأشكال التقليدية للحياة الريفية في حالة تفكك مستمر وتُبنى على أنقاضها أشكال جديدة، ففي هذه الجيوب السكانية المأهولة من المزارعين القادمين إلى المدينة (أو من أولاد وأحفاد أولئك المزارعين)، نجد الثقافات الشعبية التي تحدث عنها ريدفيلد (Redfield) في حالة تحول مستمر نحو ثقافة مدينية، مع أن هذه الثقافة لا تتصف بدقة بالتعابير السلبية مثل «علماني» أو «فردي» أو «مفكك ثقافياً»، فما يحصل في تلك القرى ليس تحطيماً لطرق الحياة التقليدية بقدر ما هو بناء لطريقة حياة جديدة؛ إن الأزمة

الاجتماعية الحادة التي تميز حارات الطبقات الدنيا لا تدل إلى فقدان الإجماع الثقافي، بل تدل إلى بحث جارٍ، لم يصل إلى النجاح بعد، عن أنماط جديدة في العقائد والقيم أكثر شمولية وأكثر مرونة.

وفي مودجوكوتو، كما في معظم المناطق الإندونيسية، يجري هذا البحث بمعظمه من ضمن السياق الاجتماعي للأحزاب السياسية الجماهيرية، كما يجري في النوادي النسائية ومنظمات الشباب واتحادات العمال ومنظمات أخرى مرتبطة بها بشكل رسمي أو غير رسمي. وهناك عدد من هذه الأحزاب (مع أن الانتخابات الأخيرة [1955] قلّصت عددها بشكل كبير)، يقود كلاًّ منها أفراد من طبقة النخبة المثقفة ـ موظفون، مدرسون، تجارـ طلاب، وما شابه ـ وكلٌّ منها يتنافس مع الأحزاب الأخرى للحصول على الولاء السياسي لجماهير الكامبونغ (القرى العشوائية المحيطة بالمدن) التي تتميز بأنها نصف ريفية ونصف مدينية وعلى ولاء الجماهير الفلاحية. وهذه الأحزاب، من دون استثناء تقريباً، تعزف على وتر أحد الطرفين في الانقسام الإندونيسي: سانتري ـ أبانغان. ومن بين هذه المجموعة المركَّبة من الأحزاب والمنظمات السياسية يعنينا في بحثنا الحاضر هنا اثنان: ماسجومي (Masjumi)، وهو حزب سياسي كبير ذو قاعدة إسلامية واسعة؛ وحزب بيرماي (Permai)، وهو منظمة سياسية ـ دينية مناهضة للإسلام.

أما بالنسبة إلى ماسجومي، فهو الوريث المباشر إلى حد ما لحركة الإصلاح الإسلامية التي كانت ناشطة في ما قبل الحرب. ويقود هذا الحزب، في مودجوكوتو على الأقل، مفكرون عصريون يدينون بالمبدأ الإسلامي (السانتري)، وهو يمثل موقفاً يتميز بالوعي الاجتماعي ومناهضة التيار المذهبي المتشدد، وبالدعوة إلى العودة إلى القرآن. وبالمشاركة مع أحزاب إسلامية أخرى، يدعم هذا

الحزب فكرة إقامة «دولة إسلامية» في إندونيسيا بدلاً من الجمهورية العلمانية الحاضرة. إلا أن هذا المثال ليس واضحاً تماماً. ويتهمه خصومه بأنه يضغط لإنشاء دولة ثيوقراطية غير متسامحة تنتمي إلى مفاهيم العصور الوسطى حيث سيعاني الأبانغان وغير المسلمين من الاضطهاد ويُجبرون على اتباع قوانين الشريعة الإسلامية، بينما يقول قادته إن الإسلام هو دين متسامح والتسامح هو في صلب بنية الدين الإسلامي وإنهم لا يسعون إلا إلى إيجاد حكومة تقوم على تلك العقيدة الإسلامية تكون قوانينها متوافقة مع تعاليم القرآن والحديث. وبأي حال، فإن حزب ماسجومي، وهو الحزب الإسلامي الأكبر في البلاد، هو أحد الناطقين الرئيسيين بلسان شخصية السانتري والمعبرين عن قِيَمِها وطموحاتها على مستوى الدولة وعلى المستويات المحلية على حد سواء.

أما حزب بيرماي فليس مؤثراً على المستوى القومي، فعلى الرغم من أن له وجوداً على مستوى الدولة، فهو حزب صغير لا يملك نفوذاً إلا في مناطق قليلة محصورة. إلا أن له بعض الأهمية في منطقة مودجوكوتو، وما يفتقده في النفوذ على مستوى الدولة يعوضه في كثافة العمل على المستوى المحلي. إن بيرماي في الأساس هو مزيج من السياسة الماركسية منصهرة مع أنماط الأبانغان الدينية. وتندمج فيه نزعات واضحة للتغريب وللرأسمالية والاستعمار مع محاولة لإعطاء شكل واضح للمضامين المميِّزة المبثوثة في الأنظمة الدينية التوازنية في المجتمع الفلاحي وتعميمها. إن اجتماعات البيرماي تتبع في الوقت ذاته نمط السلامتان التقليدي بما في ذلك إحراق البخور وتقديم الطعام التقليدي (إنما من دون الأدعية والتراتيل الدينية) ونمط العملية البرلمانية الحديثة؛ وتحوي المنشورات التي يوزعها الحزب أنظمة تكهنية عددية وروزنامية

بالإضافة إلى تعاليم روحية باطنية وتحليلات للصراع الطبقي؛ كما تُعنى الخطابات الحزبية بدراسة المفهومات الدينية والسياسية على السواء. وفي منطقة مودجوكوتو يتخذ البيرماي أيضاً شكل حركة دينية طقسية باطنية لها تعويذاتها وممارساتها الطبية الخاصة وكلمة السر الخاصة بالإضافة إلى التأويلات الباطنية لمقاطع من كتابات قادة الحزب الاجتماعية والسياسية.

إلا أن أبرز ما يميز حزب البيرماي هو موقفه المناهض للإسلام بقوة، حيث يقول بأن الإسلام هو فكر أجنبي مستورد لا يناسب حاجات الجاويين وقيمهم ويدعو إلى العودة إلى المبادئ الجاوية «النقية» و«الأصيلة»، ويبدو أنهم يقصدون بذلك النظام التوازني المحلي بعد إزالة العناصر الإسلامية الأقوى منه. وتمشياً مع ذلك الموقف، أطلق الحزب حركة على المستويين القومي والمحلي تدعو إلى اعتماد تقاليد لادينية (أي لاإسلامية) في الزواج أو الجنائز. والموقف الآن هو أن كل المواطنين باستثناء المسيحيين والهندوس البالينيين يتعين عليهم مصادقة زيجاتهم عن طريق الطقس الإسلامي[11]. أما طقوس الجنازة فهي شأن شخصي، إنما، وبسبب تاريخ طويل من النظام التوازني في المجتمع، نجدها متشابكة بعمق مع العادات الإسلامية، إلى درجة أنه من المستحيل عملياً إقامة جنازة غير إسلامية الطابع.

---

(11) في الواقع هناك جزءان في طقوس الزواج الجاوية. يقام الجزء الأول، الذي هو جزء من النظام الاجتماعي التوازني العام، في منزل العروس ويتضمن مجلس سلامتان بالإضافة إلى «لقاء» احتفالي رسمي بين العروسين. أما الجزء الثاني، وهو الاحتفال الرسمي الذي تعترف به الحكومة، فيتبع الشريعة الإسلامية ويقام في مكتب المسؤول الديني في المنطقة، ويُعرف باسم النائب (Naib)، انظر: Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1960), pp. 51-61 and 203.

ويتخذ نشاط حزب البيرماي في سعيه إلى الوصول إلى طقوس إسلامية في الزيجات والجنائز على المستوى المحلي شكلين اثنين. الشكل الأول هو ممارسة ضغوط كبيرة على المسؤولين الحكوميين المحليين للسماح بهذه الطقوس، والثاني هو الضغط على عناصر الحزب أنفسهم ليتبعوا طواعية هذه الطقوس بعد تنقيتها من العناصر الإسلامية. وفي حالة الزواج كان نجاح هذا المسعى مستبعداً إلى حد كبير لأن المسؤولين المحليين كانت أيديهم مقيدة بقوانين الحكومة المركزية، وحتى العناصر الأكثر تشدداً في حركة البيرماي لم يكونوا يجرؤون على إقامة مراسم زواج «غير شرعي». ومن دون تعديل القانون ليس للبيرماي حظ كبير في تغيير أشكال مراسم الزواج، وذلك على الرغم من أن هناك بضع محاولات فاشلة جرت لإقامة مراسم زواج مدني برعاية بعض زعماء القرى ممن يلتقون مع توجُّه الأبانغان.

أما في حالة الجنائز فقد كان الموقف مختلفاً نوعاً ما، حيث إن الأمر لم يكن يتعلق بالقانون بقدر ما كان يتعلق بالتقاليد، ففي خلال الفترة التي كنت فيها متواجداً في الميدان (1952 ـ 1954)، تزايدت حدة التوتر بين توجهات البيرماي والماسجومي بشكل كبير. وكان ذلك يعود في جزء منه إلى اقتراب موعد الانتخابات العامة الأولى في إندونيسيا، وفي جزء آخر إلى آثار الحرب الباردة. كما إنه كان متأثراً أيضاً بجملة من الأحداث الخاصة المتفرقة ـ مثل التقرير الذي أفاد أن رئيس حزب البيرماي على المستوى القومي وصف محمداً [ﷺ] بأنه نبي كاذب؛ والكلمة التي ألقاها أحد قادة ماسجومي في عاصمة إقليمية مجاورة اتهم فيها البيرماي بأنهم ينوون إنشاء جيل من أولاد الحرام في إندونيسيا، بالإضافة إلى عملية انتخاب زعيم قرية محلي تميزت بالتوتر الشديد والانقسام بين تياري

السانتري والأبانغان. وبنتيجة ذلك، قام المسؤول الحكومي المحلي، وهو موظف رسمي وجد نفسه عالقاً بين نارين، بدعوة المسؤولين الدينيين (المشايخ) في القرية إلى اجتماع عام. وكان من جملة واجبات هؤلاء المشايخ الاهتمام بإقامة الجنائز، فالمسؤول الديني أو الشيخ هو الذي يوجه طقوس الجنازة بكاملها، ويلقن أهل الفقيد تقنيات الدفن التفصيلية، ويقود القراء في التلاوات القرآنية، ثم يلقي كلمة على القبر ويلقن الميت مبادئ الإسلام. وفي ذلك الاجتماع العام أمر المسؤول الحكومي المشايخ ـ الذين كان معظمهم من قادة فرع حزب ماسجومي في القرية ـ أنه في حال وفاة أحد عناصر البيرماي، فليس عليهم سوى تسجيل اسم المتوفى وسنّه، والعودة بعد ذلك إلى منازلهم؛ ولم يكن من واجباتهم المشاركة في طقوس الجنازة. ثم حذرهم قائلاً إنه في حال لم يلتزموا بتعليماته فسيتحملون المسؤولية في حالة اندلاع الاضطرابات، ولن يقف هو إلى جانبهم في ذلك.

كان هذا هو الموقف يوم 17 تموز/ يوليو 1954، عندما توفي فجأة بايدجان/ ابن شقيق كارمان، وهو عضو ناشط متحمس في البيرماي في قرية مودجوكوتو حيث كنت أقطن.

الجنازة

إن الجو العام في الجنازة الجاوية ليس جواً من الحزن الهستيري والنحيب غير المنضبط، ولا حتى من صرخات الحزن التقليدية على رحيل الفقيد. بل على العكس من ذلك، تتميز الجنازة في جاوي بالهدوء والفتور والاستسلام لفراق الفقيد والاعتراف بانقطاع العلاقة معه. ولا يُستحسن ولا يُشجع ذرف الدموع؛ بل ينصب الجهد على اتمام المهمة وليس التواني والتأمل في مُتع الحداد.

وهناك الاهتمام بتفاصيل الطقوس الجنائزية، والتواصل الرسمي المهذب مع الجيران الذين يتدفقون من كل جانب لتقديم التعازي، والسلسلة الطويلة من مجالس السلامتان التذكارية التي تمتد لفترات تقارب الثلاث سنوات ـ ويفترض أن يكون الدافع الرئيسي لنظام الجنازة الجاوية برمته تسهيل فترة الحداد على الفقيد وتخفيف أثر الحزن على أهله للحيلولة دون حصول اضطراب عاطفي شديد. ويُعتقد أن طقوس الجنازة وما بعد الجنازة تقدم لأهل الفقيد في حالة الحداد ما يسمى بـ «الإخلاص» (iklas)، وهو شعور بالحياد العاطفي بملء الإرادة، وبعبارة أخرى هو حالة جامدة من الابتعاد العاطفي و«انتفاء الهم»؛ أما بالنسبة إلى الجيران فهي تبعث فيهم حالة من «الركون» (rukun) أي «التناغم المجتمعي».

أما الممارسة الفعلية فهي في الأساس مجرد نسخة أخرى من مجلس السلامتان، معدَّلةً للإيفاء بمتطلبات الدفن. وعندما ينتشر خبر الوفاة في المحلة، يكون من واجب كل فرد أن يترك ما بين يديه من الأعمال ويتوجه مباشرة إلى منزل آل الفقيد. وتجلب النساء معهن صحوناً من الأرز المطهو بحسب طريقة السلامتان، بينما يبدأ الرجال بقطع شواهد القبر الخشبية وبحفر القبر. ويصل الشيخ بعد ذلك فوراً ويبدأ بإعطاء التوجيهات للمباشرة في مراسم الجنازة. ويجري غسل الجثمان بماء محضَّر خصيصاً على يد الأقرباء (الذين يضعون الجثمان في أحضانهم لإظهار مودتهم للفقيد وكذلك لإظهار قدرتهم على ضبط النفس)؛ ثم يُلف الجثمان بكفن من قماش الموسلين. بعد ذلك تأخذ مجموعة من الأشخاص بترتيل أدعية باللغة العربية لخمس دقائق أو عشر، ثم تُحمل الجنازة إلى المقبرة في طقوس معينة في موكب إلى المقبرة، حيث يُلْحَد الفقيد في القبر بحسب طرق معينة. ويقف الشيخ على القبر، ليلقن الميت الشهادتين ويذكره بواجباته

الإيمانية؛ وهكذا تنتهي مراسم الجنازة بعد حوالى ساعتين أو ثلاث من الوفاة. إلا أن هناك مجالس سلامتان تذكارية في منزل عائلة الفقيد تقام أيام الثالث والسابع والأربعين والمئة بعد الوفاة؛ وكذلك في الذكرى السنوية الأولى والثانية، ثم أخيراً في اليوم الألف للوفاة، حيث يُعتقد أن الجثة قد تحولت إلى تراب وأن الهوة بين الميت والأحياء قد أصبحت مطلقة.

وكان هذا هو النمط الطقسي الذي يُطلب اتباعه في حالة وفاة بايدجان، فمع انبلاج الفجر (وكانت الوفاة قد حصلت في ساعات الصباح الأولى)، أرسل كارمان، عم الفقيد، برقية إلى والدي الفتى في مدينة قريبة يخبرهما فيها، حسب التقاليد الجاوية المتبعة بأن ابنهما يعاني من المرض. وكان المقصود من هذا الخبر المراوغ تخفيف وقع صدمة الوفاة على الأهل عن طريق التدرج في الإخبار، فالجاويون يعتقدون أن الضرر العاطفي يحصل ليس من شدة الصدمة بل من الفجاءة في تبلغها حين لا يكون المرء مستعداً ومتهيئاً لهكذا خبر، فهم يخشون «الصدمة» وليس المعاناة بذاتها. بعد ذلك، استدعى كارمان الشيخ للبدء بمراسم الجنازة متوقعاً وصول والدي الطفل في غضون ساعات قليلة. وقد فعل كارمان ذلك معتقداً أنه حين يصل الوالدان يكون كل شيء تقريباً قد انتهى ولن يكون قد تبقى سوى دفن الجثة، وهكذا يكون قد وفَّر على والدي الفتى الكثير من المواقف المحزنة والشدية غير الضرورية. وهكذا يتوقع أن يكون قد انتهى كل شيء بحلول الساعة العاشرة على الأكثر؛ موقف حزين ولكنه هادئ بطقوس صامتة.

إلا أن الأمور لم تجر على هذا النحو. وكما أخبرني الشيخ في ما بعد، فإنه حين وصل إلى منزل كارمان رأى ملصق حزب بيرماي هناك وعليه شعار الحزب، فقال لكارمان إنه لن يتمكن من إجراء

مراسم الجنازة، فكارمان ينتمي إلى «دين آخر»، وهو، أي الشيخ، لا يعرف طقوس الدفن الصحيحة المتبعة في ذلك الدين؛ كل ما يعرفه هو الطقوس بحسب الديانة الإسلامية. وهكذا قال لكارمان بكل احترام: أنا لا أرغب في إهانة ديانتك؛ بل على العكس أنا أكن لها كل احترام، فالإسلام دين تسامح. ولكن أنا لا أعرف طقوسكم. وللمسيحيين طقوسهم الخاصة ولديهم أناس مختصون لذلك (كاهن القرية)؛ ولكن ماذا يفعل عناصر البيرماي؟ هل يحرقون الجثة أم ماذا؟» (وكانت هذه إشارة ماكرة من الشيخ لطقوس الهندوس؛ ويبدو أنه كان يستمتع بهذه المحادثة). وكما أخبرني الشيخ في ما بعد، فقد كان كارمان منزعجاً ومتفاجئاً ولم يكن يتوقع أن تتطور الأمور على هذا النحو، فعلى الرغم من أنه كان ناشطاً في البيرماي، فهو لم يكن مثقفاً وعلى علم بهذه الأمور. ومن الواضح أنه لم يكن يخطر بباله قط أن الاضطراب الذي أثاره حزبه ضد مراسم الجنازة الإسلامية سيشكل له مشكلة بهذه الصعوبة، كما لم يخطر بباله أن الشيخ سوف يرفض ترؤس مراسم الجنازة. وقد استنتج الشيخ أن كارمان لم يكن شخصاً شريراً بل كان تابعاً مخدوعاً لرؤسائه.

وهكذا غادر الشيخ تاركاً كارمان في حالة من الاضطراب الشديد، وتوجه مباشرة إلى مكتب المسؤول المحلي ليخبره بما حصل ويسأله إن كان قد تصرف بشكل سليم. وكان الواجب الأخلاقي يفرض على المسؤول أن يقول للشيخ إنه تصرف بشكل سليم فعلاً، وهكذا عاد الشيخ مدعوماً بتأييد المسؤول إلى قريته حيث وجد كارمان وشرطي القرية بانتظاره، وكان كارمان، في حالة من اليأس، قد ذهب إلى الشرطي طالباً مساعدته. وهكذا أخبر الشرطي ـ وهو صديق شخصي لكارمان، ـ الشيخ أنه بحسب الأصول والتقاليد المحترمة في القرية، كان يفترض به أن يدفن أي

ميت في القرية بحيادية وبغض النظر عن انتمائه السياسي وعما إذا كان يتفق معه في ذلك أم لا. إلا أن الشيخ، مستنداً إلى دعم المسؤول المحلي الذي حصل عليه، ألح أن الأمر قد تغير وأن ذلك لم يعد من مسؤولياته الآن. إلا أنه أشار إلى أن كارمان، إذا كان يرغب في ذلك، بإمكانه أن يذهب إلى مكتب رئيس القرية ويوقع إعلاناً، يكون ممهوراً بالخاتم الحكومي ومصدقاً بتوقيع رئيس القرية وشاهدين، يعلن فيه أنه، هو كارمان، مسلم مؤمن وأنه يرغب في أن يجري الشيخ مراسم الجنازة للفتى حسب التقليد الإسلامي. وإزاء هذا الاقتراح بالارتداد عن الدين، انفجر كارمان غاضباً وانطلق خارجاً من المنزل، وهذا فعل غير معهود من شخص جاوي معروف بالوداعة. ولدى عودته إلى البيت في حالة من الحيرة الشديدة حيال ما ينبغي فعله، اكتشف أن نبأ وفاة الفتى قد شاع في المحلة وأن الجيران قد بدأوا يتقاطرون لحضور المراسم.

وكما هي الحال في معظم قرى الكامبونغ في منطقة مدينة مودجوكوتو، فإن القرية التي كنت أنزل فيها كانت تتألف من أشخاص أتقياء من تيار السانتري وأشخاص متحمسين من تيار الأبانغان (بالإضافة إلى أعداد من الأشخاص من المنتمين إلى كلا التيارين ولكن بدرجة أقل من الإخلاص والالتزام)، يعيشون معاً في حالة من الامتزاج العشوائي إلى حد ما، ففي المدينة، يجد الناس أنفسهم مضطرين للسكن حيثما يستطيعون ولاتخاذ الناس الذين يتصادف وجودهم هناك جيراناً، وهذا على النقيض من الحالة في الأرياف حيث نجد الاتجاه في أحياء كاملة، أو حتى في قرى برمتها، إلى أن تتكون تلك إما من السانتري أو الأبانغان بالكامل. وتكون أغلبية السانتري من الكامبونغ أعضاء في ماسجومي، بينما معظم الأبانغان يكونون من أتباع البيرماي، ويكون التواصل الاجتماعي في الحياة

اليومية بين المجموعتين في الحدود الدنيا. وكان الأبانغان، الذين كانوا بمعظمهم إما من الحرفيين الصغار أو الفَعَلَة، يتجمعون في الأصيل من كل يوم في مقهى كارمان على ناصية الطريق لتبادل الأحاديث المسائية الفارغة التي كانت تميز الحياة في البلدات الصغيرة والقرى في جاوة؛ وكان السانتري ـ وهم بمعظمهم من الخياطين والتجار وأصحاب الدكاكين ـ يتجمعون عادةً في أحد الدكاكين التي يديرها السانتري للهدف ذاته. ولكن على الرغم من فقدان الروابط الاجتماعية الحميمة هنا، فقد كانت تظهر الوحدة في المنطقة في مراسم الجنائز التي كان الجميع من كلا الطرفين يشعرون بأهميتها والحاجة إليها؛ ومن بين كل الطقوس الجاوية، كان السكان المحليون يشعرون أن مراسم الجنازة كانت الأكثر اقتضاءً للحضور، فقد كان يفترض في كل شخص يقيم ضمن دائرة معينة من منزل أهل الفقيد أن يحضر الجنازة؛ وهذا ما حصل في تلك المناسبة.

وعلى هذه الخلفية، لم أفاجأ، عندما وصلت إلى منزل كارمان في الساعة الثامنة، عندما رأيت مجموعتين من الرجال الذين تبدو عليهم الكآبة يجلسون القرفصاء بأوجه مكفهرة على جانبي الباحة، ومجموعة من النساء اللواتي كن يتهامسن بعصبية وهن يجلسن من دون حركة داخل البيت بالقرب من الجثمان الذي كان لايزال في الملابس المعتادة، وكان يخيم على المنزل كذلك جو من الشك والحيرة بدلاً من الأجواء المعتادة في هكذا ظروف من الانشغال الهادئ بتحضير وليمة السلامتان وتغسيل الميت والترحيب بالضيوف القادمين لتقديم العزاء. وكان جماعة الأبانغان متجمعين على مقربة من المنزل حيث كان كارمان جاثماً على الأرض يحدق في الفضاء، وحيث كان سودجوكو وساسترو، وهما رئيس مجلس البلدة وسكرتير البيرماي على التوالي (وهما الوحيدان من خارج سكان الكامبونغ

الحاضران هناك) يجلسان على كرسيين، ويبدوان وكأنهما من خارج الجو المخيم على المكان. وكان جماعة السانتري متجمعين في ظل شجرة جوز الهند على بعد حوالى ثلاثين ياردة، يتبادلون الأحاديث الهادئة حول كل شيء ما عدا المشكلة الراهنة. وكان هذا المشهد الجامد يبدو وكأنه فاصل غير متوقع في مسرحية معروفة، كما يتوقف العرض السينمائي فجأة في خضم الحدث.

وبعد حوالى نصف ساعة، أخذ بعض الأبانغان بتقطيع بعض قطع الخشب من دون حماس لصنع شواهد القبر، بينما بدأت بعض النسوة بضفر أكاليل صغيرة من الزهور للتقديم في الجنازة، حيث لم يكن هناك عمل أفضل يقمن به؛ إلا أنه من الواضح أن الطقس الجنائزي كان متوقفاً ولم يكن أحد يعرف ماذا يفعل بعد ذلك. وكان التوتر يتصاعد ببطء. وكان الناس يراقبون بعصبية الشمس وهي تصعد إلى أعلى فأعلى في السماء، أو ينظرون إلى كارمان الذي كان واجماً لا ينم وجهه عن أي شعور. ثم بدأت الهمهمات حول الحالة المؤسفة (قال لي عجوز تقليدي المظهر في حوالى الثمانين من عمره متأففاً: «كل شيء في هذه الأيام يتحول إلى مشكلة سياسية»، وأضاف «لم يعد بإمكان المرء أن يموت دون أن يتحول ذلك إلى مشكلة سياسية»). وأخيراً وفي حوالى التاسعة والنصف قرر أحد شباب السانتري وهو خياط يدعى آبو أن يفعل شيئاً حيال الموقف المتأزم قبل أن يتدهور كلياً: نهض آبو وأشار إلى كارمان بالمجيء إليه، وكان ذلك هو العمل الوحيد المجدي الذي حصل في تلك الصبيحة. ونهض كارمان من تأملاته وعبر الأرض المحايدة بين الطرفين وذهب ليكلم الرجل.

في الواقع، كانت لآبو مكانة خاصة في الكامبونغ، فعلى الرغم من أنه من رجال السانتري المتدينين وأنه عنصر مخلص في

الماسجومي، فقد كانت له علاقات واسعة مع جماعة البيرماي لكون دكانه يقع خلف مقهى كارمان مباشرة. ومع أن آبو، الذي كان ملتصقاً بماكينة الخياطة في دكانه ليل نهار، لم يكن منتمياً إلى هذه الجماعة، فقد كان غالباً ما يتبادل الأحاديث معهم من مقعد مشغله الذي كان يبعد عنهم حوالى عشرين قدماً. والحق أنه كان هناك قَدْرٌ من التوتر بينه وبين جماعة البيرماي حول المسائل الدينية. وفي إحدى المرات، عندما كنت أسأل عن عقائد الحياة الآخرة لديهم، احالوني إلى آبو مستهزئين وهم يقولون إنه الخبير في ذلك، وكانوا يغيظونه مازحين في ما يتعلق بالعقائد الإسلامية حيال عالم ما بعد الموت التي كانوا يعتبرونها سخيفة. إلا أنه، وعلى الرغم من ذلك كله، فقد كانت تربطه بهم روابط اجتماعية معينة، وكان من المنطقي، تبعاً لذلك، أن يكون هو من يحاول كسر الجمود الذي كان يلف الموقف للخروج من المأزق.

قال آبو: «ها نحن قد اقتربنا من وقت الظهيرة، ولا يمكن أن تستمر الأمور على ما هي عليه». ثم أضاف إنه يقترح إرسال عمر، وهو واحد من السانتري، إلى الشيخ ليرى إذا كان بالإمكان اقناعه بالمجيء؛ فلربما كان أقرب إلى الاقتناع بذلك الآن. وفي هذه الأثناء، يمكنه أن يباشر بإجراءات تغسيل الجثة وتكفينها بنفسه. وكان جواب كارمان أنه سيفكر بالأمر، ثم عاد إلى الطرف الآخر من الباحة ليتباحث في ذلك مع القياديين من البيرماي. وبعد بضع دقائق من الإشارات والحركات وهز الرأس بالموافقة، عاد كارمان وقال ببساطة: «حسناً، فليكن». وقال آبو: «أنا أعرف شعورك، ولن أفعل إلا ما هو ضرورة بالغة وسأبقي الإسلام خارج الموضوع قدر الإمكان». ثم جمع رجال السانتري ودخل معهم إلى المنزل.

كان العمل الأول المطلوب هو نزع ثياب الجثة (التي كانت

لاتزال جاثمة على الأرض حيث إنه لم يكن هناك من الموجودين من طوعت له نفسه نقلها). إلا أن الجثة كانت قد تصلبت الآن، ما استدعى نزع الثياب عنها بتقطيعها بالسكين، وهي عملية غير معهودة أثارت الإنزعاج الشديد في نفوس الحاضرين، وخاصة النسوة اللواتي كن متحلقات في المكان. وأخيراً تمكن رجال السانتري من نزع الملابس عن الجثة وأقاموا منطقة مستورة لتغسيلها. ثم قام آبو وسأل هل من متطوعين لتغسيل الجثة، وذكّر الجميع بأن اللّه ينظر بعين الرضى إلى مثل هذا العمل. إلا أن أقارب المتوفَّى، وهم الذين كان يُفترض بهم عادةً القيام بهذه المهمة، كانوا في حالة من الاضطراب العميق والحيرة حتى أنهم لم يتمكنوا من احتضان فتاهم الراحل كما كان من المعتاد في هذه المناسبة. وهكذا كانت هناك فترة أخرى من الانتظار بينما كان الناس ينظر بعضهم إلى بعض نظرات تنم عن اليأس والارتباك. وأخيراً، قام باك سورا، وهو من أفراد مجموعة كارمان وإن لم يكن من الأقارب، وأخذ الفتى في حضنه، على الرغم من خوفه وارتباكه، وهو يتمتم بتعاويذ الحماية، فقد كان أحد الأسباب التي يبرر بها أهل جاوة تعجيلهم بدفن الميت هو أنه من الخطر إبقاء روح الميت تحوم حول المنزل.

وقبل البدء بالتغسيل، قام شخص من الموجودين وتساءل إن كان يكفي شخص واحد للقيام بالتغسيل ـ أفليست العادة أن يكون هناك ثلاثة أشخاص؟ ولم يكن أحد من الحاضرين متأكداً من ذلك، بما فيهم آبو نفسه؛ وكان البعض يعتقدون أنه من المعتاد أن يكون هناك ثلاثة مغسِّلين، إلا أن ذلك ليس إلزامياً، بينما كان البعض الآخر يعتقدون أنه من المُلْزم أن يكون هناك ثلاثة. وبعد مناقشات اتسمت بالقلق دامت ما يقرب من عشر دقائق، تقدم أحد أنسباء الفتى الميت من الذكور كما تقدم شخص نجار من غير الأقرباء

واستجمعا الشجاعة الكافية للتطوع والانضمام إلى باك سورا في التغسيل. وهنا قام آبو، وهو يحاول القيام بدور الشيخ ما استطاع، برش بعض قطرات الماء على الجثة ثم جرى تغسيلها، وإن يكن على نحو اعتباطي وبماء لم تُتلى عليه الأوراد المعتادة. وتوقفت المراسم من جديد بعد الانتهاء من التغسيل، حيث لم يكن أحد يدري كيفية ترتيب الحشوات القطنية التي كان ينبغي سد منافذ الجسم بها بحسب الشريعة الإسلامية. وهنا لم تعد زوجة كارمان، وهي خالة المتوفَّى، تستطيع التحمل، وانطلقت تولول بصوت عالٍ، وكانت هذه المرة الوحيدة التي شاهدت فيها مثل ذلك النَدْب في الجنازات التي شهدتها في جاوة والتي تبلغ حوالى اثنتي عشرة جنازة. وأدى ذلك إلى المزيد من التشويش والبلبلة في الموقف، بينما حاولت معظم النسوة بقوة، إنما من دون جدوى تهدئة المرأة. وظل معظم الرجال جالسين في الباحة في هدوء ظاهر لا يعبر عمّا في داخلهم من مشاعر القلق؛ إلا أن الحيرة والحرج اللذين كانا يخيمان على الموقف منذ البداية أخذا ينذران بالتحول إلى حالة من اليأس المرعب. وقال لي عدة رجال: «ليس من اللائق لهذه المرأة أن تولول هكذا». وفي هذا الوقت وصل الشيخ.

وكان الشيخ لايزال على موقفه. والأكثر من ذلك، أخذ الشيخ يحذر آبو من الوقوع في اللعنة الأبدية بأفعاله تلك. ثم قال له: «ستكون مسؤولاً أمام اللّه يوم القيامة إذا أنت أخطأت في مراسم الجنازة، فعملية الدفن بالنسبة إلى المسلم هي شيء خطير ويجب أن تجري بحسب تعاليم الشريعة وليس بحسب مشيئة الأفراد». ثم توجه الشيخ إلى سودجوكو وساسترو، القياديين في بيرماي، واقترح عليهما الاهتمام بتيسير شؤون الجنازة، حيث لابد أنهما، وهما من «المفكرين» في الحزب، يعرفان بالتأكيد المراسم الجنائزية الواجب

اتباعها عندهم. وفكَّر الرجلان، دون أن يتحركا من على كرسييهما، بالأمر، بينما كان الجميع يراقبون تحركاتهما بترقُّب قلق، إلا أنهما في النهاية رفضا اقتراح الشيخ وهما مغمومان قائلين إنهما لا يدريان كيفية تسيير مثل هذه الأمور. وهز الشيخ كتفيه وتولّى عنهما. وهنا اقترح أحد الحاضرين، وهو من أصدقاء كارمان، أن يخرجوا الجثة ويدفنوها ويتجاهلوا أمر مراسم الجنازة برمتها؛ فقد كان من الخطورة بمكان ترك الأمور على ما هي عليه لوقت أطول من ذلك. ولا أدري إن كان يمكن أن يؤخذ بهذا الاقتراح، فعند هذه اللحظة كان والد الفتى المتوفَّى ووالدته يدخلان الكامبونغ.

كان الوالدان هادئين ومتماسكين. ولم يكونا غافلين تماماً عن احتمال الوفاة، فكما أخبرني الوالد في ما بعد، كان قد شك في احتمال حدوث الوفاة عندما وصلته البرقية، وكان هو وزوجته قد حضَّرا نفسيهما للاحتمال الأسوا، وعند وصولهما كانا يبدوان مستسلمين للقدر. وعندما اقتربا من الكامبونغ ووجدا الجيران مجتمعين، تحققا من أن مخاوفهما كانت في محلها. وعندما رأت زوجة كارمان، وكان نحيبها قد خفت قليلاً، رأت والدة الفتى الراحل تدخل الباحة، انفلتت من النسوة اللواتي كُنَّ يهدئن من روعها واندفعت لتعانق أختها وهي تصرخ بقوة. وفي وقت قصير بدا لا يتجاوز جزءاً من الثانية، تعانقت المرأتان وذابتا في عويل هستيري واندفع الناس نحوهما يفرقانهما، وتمكنَّا من سحبهما إلى منزلين في ناحيتين متقابلتين من الكامبونغ. واستمر عويلهما في التصاعد دون خفوت، وتوالت التعليقات من الموجودين بوجوب المُضي في عملية الدفن بطريقة أو بأخرى، قبل أن تحل روح الفتى في جسد شخص ما.

إلا أن أم الفتى كانت تلح الآن على رؤية جثة ولدها قبل

التكفين. وفي البداية رفض الأب ذلك بحزم وأمرها بالكف عن النواح ـ ألم تكن تعلم أن تصرفها هذا سيؤدي إلى إظلام طريقه إلى العالم الآخر؟ إلا أنها أصرَّت وهكذا أحضروها وهي تتعثر في مشيتها إلى حيث كان يرقد الفتى في منزل كارمان. وحاولت النسوة منعها من الاقتراب كثيراً من الجثة، إلا أنها انفلتت منهم وأخذت تقبل الفتى حول منطقة أعضائه التناسلية. وانتزعها زوجها وسائر النسوة بقوة فوراً، بالرغم من عويلها المستمر واحتجاجها بأنها لم تنته بعد؛ ثم سحبوها إلى غرفة مجاورة حيث هدأت ـ ودخلت في حالة من الذهول. وبعد برهة وجيزة ـ في تلك الأثناء كان قد تم تكفين الجثة، بعد أن لان الشيخ بما يكفي ليدل المكفنين إلى حيث ينبغي وضع الحشوات القطنية ـ عادت المرأة إلى ذهولها في ما بدا فقداناً كاملاً لسيطرتها على تحركاتها وأخذت تدور على الحاضرين تصافحهم كلاً بمفرده، وكانوا كلهم من الغرباء، وتستسمحهم: «أرجوكم اعذروني، اغفروا لي أخطائي». ومن جديد عاد إليها الأقرباء وأجبروها على ضبط تصرفها، وقالوا لها: «اهدئي، فكري بأولادك الآخرين ـ هل تريدين أن تلحقي بابنك إلى القبر؟».

وهكذا تم تكفين الجثة وقام من الحاضرين من يقترح نقلها مباشرة إلى المقبرة. وهنا قام آبو واقترب من الأب، الذي أصبح الآن، كما رأى آبو، هو المسؤول رسمياً عن الاجراءات بدلاً من كارمان. وشرح آبو الموقف للوالد قائلاً إن الشيخ هو موظف حكومي، ولم تكن لديه الصلاحية ليكلم الأب بنفسه، إلا أنه يريد أن يعلم: كيف يريد الأب أن يجري دفن الولد: بحسب الشريعة الإسلامية أو على سواها؟ وأجاب الوالد في شيء من الارتباك: «طبعاً الطريقة الإسلامية. ليس لدي الكثير من الإيمان بأي من الأديان، لكنني لست مسيحياً، وعندما يتعلق الأمر بالموت فينبغي أن

يكون الدفن بحسب الطريقة الإسلامية. إسلامياً بالكامل». وعاد آبو وشرح للأب من جديد أن الشيخ لا يستطيع أن يقارب الوالد مباشرة، أما هو بكونه «حراً» من القيود الحكومية، فبإمكانه أن يفعل ما يشاء. وأضاف إنه حاول أن يساعد قدر استطاعته إلا أنه حرص على أن لا يقوم بأي إجراء إسلامي قبل وصول الوالد. ثم اعتذر آبو عن التوتر الذي كان سائداً في الأجواء، وقال إنه من المؤسف أن تسبب الخلافات السياسية كل هذه المتاعب. وأردف إنه ينبغي أن يكون كل شيء في الجنازة «واضحاً» و«قانونياً»، فقد كان هذا من الأهمية بمكان لراحة نفس الفتى. وانطلق رجال السانتري يرتلون بقدر من الارتياح الآن أناشيدهم وأدعيتهم على الجثمان، الذي حُمل إلى المقبرة ودفن هناك بحسب الطريقة المعتادة. ووقف الشيخ على القبر وألقى خطبته المعتادة، معدَّلةً لتناسب الأطفال، وهكذا تمت الجنازة أخيراً. لم يذهب أيٌّ من الأقارب أو النسوة إلى المقبرة؛ وعندما عدنا إلى المنزل ـ وكان ذلك في وقت متأخر بعد الظهر ـ قُدمت وجبة السلامتان المعتادة، وهكذا انطلقت روح بايدجان من الكامبونغ في طريقها إلى العالم الآخر كما يُفترض.

ومرت أيام ثلاثة، وفي مساء اليوم الثالث أقيم مجلس السلامتان التذكاري الأول، ولكن لم يكن فيه أحد من رجال السانتري، والأكثر من ذلك، كان المجلس عبارة عن لقاء سياسي وديني لجماعة البيرماي بقدر ما كان مجلس عزاء وحداد. استهل كارمان كلمته حسب الطريقة التقليدية بلغة جاوية فصيحة بالقول إن مجلس السلامتان يقام تذكاراً لوفاة بايدجان، فقاطعه سودجوكو، القيادي في بيرماي، فوراً بالقول: «كلا، كلا؛ هذا خطأ، ففي سلامتان اليوم الثالث للوفاة، تجتمعون وتأكلون وترتلون الأناشيد الإسلامية لراحة نفس المتوفَّى؛ ونحن لن نفعل ذلك بالطبع». ثم أكمل حديثه ملقياً

خطبة طويلة متشعبة المواضيع. وكان مما قاله إن على كل شخص أن يعي تماماً الأساس الفلسفي والديني للبلاد. «لنفرض أن هذا الأميركي [وأشار إليّ، فهو لم يكن مسروراً لوجودي على الإطلاق] جاء إلى أحدكم وسأله: «ما هي القاعدة الروحية لبلدكم؟» ولم تكونوا تعرفون الإجابة ـ ألا تشعرون بالخجل؟

واستمر على هذا المنوال يؤسس مبرراً منطقياً للبنية السياسية الراهنة في البلاد على أساس من تأويلات غامضة «للنقاط الخمس» التي كان قد أعلنها الرئيس سوكارنو (التوحيد، العدالة الاجتماعية، الإنسانية، الديمقراطية والوطنية)، والتي كانت الأساس الأيديولوجي الرسمي للجمهورية الجديدة. وبمساعدة من كارمان وآخرين، قدم في خطبته صورة مصغَّرة للواقع الكبير للنظرية التبادلية حيث يُنظر إلى الفرد على أنه نسخة مصغَّرة من الدولة، وإلى الدولة على أنها نسخة مكبَّرة من الفرد، فإذا ما كان للدولة أن تعيش في انتظام، فعلى الفرد أن يكون منتظماً في حياته؛ والعكس صحيح. وكما إن النقاط الخمس التي أعلنها الرئيس هي في صلب أساس الدولة، فإن الحواس الخمس هي أيضاً في صلب وجود الفرد. وعملية إيجاد الانسجام في أي من الكيانين هي ذاتها، وهذا بالضبط ما ينبغي لنا أن ندركه. واستمر النقاش لما يقرب من نصف ساعة متطرقا إلى مواضيع مختلفة متباعدة دينية وفلسفية وسياسية (بما في ذلك مناقشة مسألة إعدام روزنبرغ (Rosenberg) وكان هذا لمصلحتي بشكل واضح)(*).

(*) جوليوس (Julius) وزوجته إيثيل روزنبرغ (Ethel Rosenberg) كانا من الشيوعيين الأميركيين، وقد ألقي القبض عليهما وحوكما بتهمة إفشاء أسرار القنبلة الذرية الأميركية إلى الاتحاد السوفياتي وحُكم عليهما بالإعدام ونفذ فيهما الحكم في العام 1953، وقد شغلت قضيتهما العالم في الوقت الذي كانت تجري فيه أحداث القصة المذكورة في متن هذا الكتاب.

توقفنا لاحتساء القهوة، وبينما كان سودجوكو يستعد لاستئناف كلمته، بدأ والد بايدجان بالكلام، وهو كان يجلس هادئاً ومن دون أي تعبير على وجهه طيلة الجلسة. أخذ يتكلم بهدوء بلهجة تكاد تكون آلية لا نغمة فيها، وكان كأنه يرجِّع الفِكَر في نفسه تقريباً، وإن لم يكن يبدو عليه أنه كان يأمل بالنجاح كثيراً في ما يدلي به. «أنا أعتذر عن لهجتي المدينية الخشنة، إلا أن هناك شيئاً أرغب كثيراً في قوله». ثُم أعرب عن أمله في أن يسامحوه لمقاطعتهم، وأردف إنهم يستطيعون إكمال مناقشتهم بعد قليل.

«أنا أحاول أن أصل إلى الإخلاص/ الخلاص iklas [القبول بالقدر والتغلب على العاطفة الشديدة] حيال وفاة بايدجان. وأنا مقتنع أن كل ما ينبغي فعله لأجله قد جرى فعلاً، وأن وفاته إنما هي حدث جرى وانتهى ببساطة». ثم قال إنه كان لايزال في مودجوكوتو لأنه حتى الآن لا يملك الشجاعة لمواجهة الناس في بلدته، لا يملك الشجاعة لإخبار كل واحد منهم بما حدث. وأردف أن زوجته قد توصلت إلى درجة من الخلاص هي الأخرى. ولكن ذلك لم يكن سهلاً. وكان يقول لنفسه باستمرار إن هذه مشيئة اللّه، ولكن ذلك لم يكن سهلاً، فالناس اليوم لم يعودوا متفقين على الأمور كما كانوا في السابق؛ فهناك من يخبرك شيئاً، ويأتي آخر ليقول لك شيئاً آخر. وليس من السهل معرفة أيهما على صواب، أن تعلم ما ينبغي أن تؤمن به. وقال إنه يقدر لأهل مودجوكوتو جميعهم مشاركتهم في الجنازة، وكان يشعر بالأسى للبلبلة التي سادت». أنا لست متديناً، فأنا لست من الماسجومي كما أنني لست من البيرماي. ولكنني أردت للفتى أن يُدفن بحسب الطريقة التقليدية القديمة. وأرجو أن لا أكون قد جرحت مشاعر أيٍّ منكم». ثم كرر القول بأنه يحاول الوصول إلى الخلاص، وأن يقنع نفسه بأن تلك مشيئة اللّه، إلا أن ذلك لم

يكن سهلاً، لأن الأمور مختلطة كثيراً هذه الأيام. كما إنه لم يكن من السهل التصور لماذا توفي ذلك الفتى.

إن هذا النوع من التعبير عن المشاعر بشكل علني غير مألوف للغاية ـ وهو فريد بحسب تجربتي الخاصة ـ بين الجاويين، ولم يكن هناك مكان في مجلس السلامتان التقليدي الرسمي لمثل تعبير كهذا (ولا للمناقشات الفلسفية والسياسية كذلك). وتأثر الحاضرون جميعاً بحديث الوالد، وأعقب ذلك صمت مؤلم. وبدأ سودجوكو بالحديث من جديد. ولكن هذه المرة أخذ يصف بالتفصيل ملابسات وفاة الفتى، كيف أن بايدجان أصيب في البداية بالحُمَّى وكيف أن كارمان دعاه (أي سودجوكو) ليتلو عليه رُقْيةً من رُقى البيرماي. إلا أن حالة الولد لم تستجب للرقية. وأخيراً نقلوا الفتى إلى ممرض في المستشفى، حيث أُعطي حقنة، ولكن حالته ساءت أكثر. ثم بدأ بتقيأ الدم وأصيب باختلاجات، وكان سودجوكو يصف الاختلاجات بوضوح كبير، ثم توفى الفتى. وأضاف سودجوكو: «لا أعلم لماذا لم تنجح الرقية في هذه الحالة، مع أنها نجحت في حالات سابقة. ولكنها لم تنجح في هذه الحالة. لا أدري لماذا؛ إن مثل هذه الأمور لا يمكن تفسيرها مهما فكَّر فيها المرء، فهي تنجح أحياناً وتفشل في أحيان أخرى، وهكذا ببساطة». ثم ساد الصمت من جديد، وتلا ذلك نقاش سياسي من جديد استمر حوالى عشر دقائق، وبعد ذلك تفرقنا. وعاد الوالد إلى منزله في اليوم التالي، ولم أتلق أي دعوة لأي من مجالس السلامتان اللاحقة. وعندما غادرت المكان بعد حوالى أربعة أشهر من ذلك، لم تكن زوجة كارمان قد تعافت تماماً من التجربة التي مرت بها، وكان التوتر قد تصاعد بين السانتري والأبانغان في الكامبونغ، وكان الجميع يتساءلون عما سيحصل حين تحدث وفاة جديدة في عائلة من عائلات البيرماي.

التحليل

كتب مالينوفسكي يقول: «إن من بين مصادر الدين كلها، تبقى الأزمة الكبرى والنهائية في الحياة ـ الموت ـ هي الأكثر أهمية»[12]. ويحاجج مالينوفسكي بأن الموت يثير في الأحياء من أهل الراحل ردة فعل مزدوجة هي مزيج من المحبة والاشمئزاز، هي شعور عميق متناقض من الإعجاب والخوف يشكل تهديداً لأساسات الوجود الإنساني الاجتماعية والنفسية منها على حد سواء. وينجذب أفراد عائلة الفقيد إليه بعاطفتهم تجاهه، بينما تنفِّرهم التحولات المرعبة التي يسببها الموت. وتركز مراسم الجنازة والحِداد والعزاء التي تتلو الوفاة على تلك الرغبة التناقضية في الحفاظ على الروابط في مواجهة الموت وفي كسر هذه الرابطة فوراً من دون إبطاء وبشكل مطلق، ولضمان سيادة إرادة الحياة في مواجهة الميل إلى اليأس. إن الطقوس التي تصاحب الموت تصون استمرارية الحياة الإنسانية عن طريق حجز أفراد العائلة الباقين على قيد الحياة من الاستسلام إما إلى الرغبة في الفرار من مشهد الوفاة جرّاء الإصابة بالرعب أو إلى الرغبة المعاكسة التي تدفعهم إلى اللحاق بالمتوفى إلى القبر:

هنا، في هذه المسرحية من المشاعر والقوى العاطفية، في هذا المأزق الأسمى للحياة ونهايتها بالموت، يتدخل الدين، ويكون تدخله في اختيار العقيدة الإيجابية، والنظرة الحواسية، الإيمان بالخلود، وهو إيمان ثقافي لا يقدَّر بثمن، والإيمان بالروح التي تنفصل عن الجسد، وباستمرار الحياة بعد الموت. وفي تلك الاحتفالات التي تقام عند الوفاة، وفي الاحتفالات التذكارية، وفي التواصل مع الراحلين، كما في عبادة أرواح الأسلاف، في كل ذلك

---

(12) Malinowski, *Magic, Science and Religion, and Other Essays*, p. 29.

يتدخل الدين ليعطي شكلاً ملموساً للعقائد التي تقدم النجاة. ويؤدي الدين الوظيفة نفسها تماماً أيضاً بالنسبة إلى الجماعة كلها. إن احتفالية الوفاة التي تربط الأحياء بالجثمان وتشدهم إلى مكان الوفاة، والإيمان بوجود الروح، بتأثيراتها الطيبة أو النيات الشريرة، في الواجبات التي تؤدَّى في سلسلة من الاحتفالات التذكارية أو القرابين - في كل ذلك، ينهض الدين ليعاكس ثقل قوى الخوف النابذة من خوف وانزعاج وفقدان المعنويات، ويقدم مقابل ذلك أقوى الوسائل لإعادة اللحمة إلى التضامن الاجتماعي المزعزع ولإعادة تأسيس الروح المعنوية للجماعة. وباختصار، يضمن الدين هنا انتصار التقليد على ردات الفعل السلبية التي تصاحب إحباط الغريزة[13].

إن الحالة التي وصفناها في ما سبق في سردنا لحادثة الوفاة والجنازة وما صاحبهما تطرح إشكالات صعبة في وجه هذا النوع من النظريات، فلم يكن الأمر في تلك الحادثة أن انتصار التقليد والثقافة على «إحباط الغريزة» كان انتصاراً ضيقاً في أحسن الأحوال، فحسب، بل بدا الأمر وكأن الطقس الديني كان يمزق المجتمع بدلاً من تقوية اللُحمة فيه، وكان يبلبل الشخصيات بدلاً من معافاتها. وإزاء ذلك يمتلك العالِم الذي يتبع المذهب الوظيفي جواباً جاهزاً، ويتخذ هذا الجواب أحد شكلين اعتماداً على ما إذا كان يتبع تقليد دوركهايم أو تقليد مالينوفسكي: التفكك الاجتماعي أو الإحباط الثقافي. إن التغير الاجتماعي السريع قد أصاب المجتمع الجاوي بالتمزق، وينعكس ذلك في التفكك الثقافي؛ فكما أن حالة الوحدة في المجتمع القروي التقليدي كانت تنعكس في مجلس السلامتان الموحَّد، كذلك انعكست صورة المجتمع الممزَّق في الكامبونغ في

(13) المصدر نفسه، ص 33-35.

مجلس السلامتان الممزَّق في مراسم الجنازة التي شهدنا صورة لها في الوصف السابق. وبتعبير آخر، إن التحلُّل التراثي قاد إلى التشظي الاجتماعي؛ وكان فقدان التقليد الشعبي النشيط يؤدي إلى توهين الروابط المعنوية والأخلاقية بين الأفراد.

يبدو لي أن هناك خطأين في هذه المحاججة، بصرف النظر عن أيٍّ من لائحتي المفردات تُستخدم في التعبير عنها: إنها تُماهي النزاع الاجتماعي (أو الثقافي) مع التفكك الاجتماعي (أو الثقافي)؛ كما إنها تنكر وجود أدوار مستقلة للتراث والبنية الاجتماعية معتبرة أن إحداهما لا تعدو أن تكون ظاهرة ثانوية مصاحبة من ظواهر الأخرى، ففي المحل الأول، ليست الحياة في محلة الكامبونغ حياة مزعزعة تعاني من تآكل القيم والمعايير. ومع أنها تتميز بأزمات اجتماعية متحركة، كما هي الحال في مجتمعنا نحن، فهي تتقدم بفاعلية معقولة في معظم الحقول، فلو كانت المؤسسات الحكومية والاقتصادية والعائلية ومؤسسات التشكل الطبقي ومؤسسات الرقابة الاجتماعية كلها تعمل بنفس درجة السوء التي سارت فيها جنازة بايدجان، فستكون محلة الكامبونغ مكاناً مزعجاً للعيش. ومع أن بعض الظواهر النمطية التي تميز الاضطراب في الحياة المدينية ـ مثل الإسراف في القمار والنشل والدعارة ـ موجودة إلى حد ما في الكامبونغ، فإن الحياة الاجتماعية هناك ليست بالتأكيد على شفا الانهيار؛ فالتواصل الاجتماعي اليومي لا يسير متعثراً عادةً بإحساس المرارة المكبوتة والحيرة العميقة التي شهدناها في الجنازة، فبالنسبة إلى معظم أفراد الجالية في أغلب الأحيان، تقدم محلة مودجوكوتو، وهي محلة شبه مدينية، تقدم طريقة حياة معقولة، على الرغم من العُسْر المادي وطبيعة الحياة الانتقالية هناك؛ أما بالنسبة إلى الحياة في الريف الجاوي، فعلي الرغم من كل الكلام الذي نسمعه، فربما كان هذا كل ما في الأمر

بالنسبة إلى الحياة في القرية. والواقع كما يبدو أن عوامل التمزق الاجتماعي الأكثر خطورة تتركز حول العقائد والممارسات الدينية ـ السلامتان والأعياد والمعالجة والسحر والتجمعات الدينية الباطنية وما إلى هنالك، فالدين هنا، بطريقة ما، يشكل مركز الكَرْب النفسي ومصدره، وليس مجرد انعكاس لصورة الكرب في النواحي الأخرى في المجتمع.

هذا مع أن كون الدين مصدر الكَرْب النفسي لا يعود إلى أن أنماط العقائد والطقوس الموروثة قد أصابها الوهن. إن الزمة التي اكتنفت جنازة بايدجان حصلت ببساطة لأن سكان الكامبونغ جميعاً كانوا يتشاركون تقليداً ثقافياً حيال الجنائز مشتركاً وداخلاً بعمق في حياتهم الاجتماعية، فلم يكن هناك أي نقاش حول صحة ممارسة السلامتان بوصفه الممارسة الطقسية الصحيحة، أو حول وجوب حضور الجيران إلى الجنازة، أو حول صحة المفهومات الماورائية التي يستند إليها الطقس الجنائزي، فبالنسبة إلى السانتري والأبانغان في الكامبونغ على حد سواء، لايزال تقليد إقامة مجلس السلامتان يتمتع بقوته رمزاً مقدساً أصيلاً؛ وهو لايزال يقدم للمجتمع إطاراً معقولاً لمواجهة حدث الموت ـ وهو الإطار المعقول الوحيد المتوفر بالنسبة إلى معظم الناس. ولا يمكننا عَزْو فشل هذا الطقس إلى العَلْمنة أو إلى ازدياد الشكوك أو إلى الاهتمام «بالعقائد المُنْجية» بقدر ما يمكننا إرجاعه إلى تضعضع الحياة الاجتماعية في الكامبونغ الناجم عن تآكل القيم والمعايير.

وكنت قد أشرت سابقاً إلى أن الكامبونغ في جاوة يمثل نوعاً من المجتمع الانتقالي، وأن السكان يقفون في «منزلة بين منزلتين» أي بين النخبة المدينية والمجتمع الفلاحي ذي النظام التقليدي. إن أشكال البني الاجتماعية التي ينخرط فيها سكان الكامبونغ هي

بمعظمها أشكال مدينية. إن انبعاث هيكلية وظيفية عالية التمايز بدلاً من الهيكلية العملية الزراعية بالكامل في الريف؛ والاختفاء شبه الكامل لشكل الحكومة القروية التقليدية التي كانت تشكل حاجزاً شخصياً فاصلاً بين الفرد وبين الحكومة المركزية البيروقراطية المرتكزة إلى التفكير العقلاني، واستبدال تلك الحكومة القروية بالأنظمة الديمقراطية البرلمانية الحديثة المرنة، ونشوء مجتمع متعدد الطبقة يجعل من الكامبونغ، بعكس القرية، ليس كياناً ذاتي الاكتفاء، بل مجرد جزيء اجتماعي معتمد على غيره ـ كل ذلك يعني أن ساكن الكامبونغ يعيش في عالم مديني للغاية، في حياة جماعية (Gessellschaft).

أما على المستوى الثقافي ـ مستوى المعنى ـ فليس هناك تناقض كبير بين ساكن الكامبونغ وساكن القرية، بل هناك تناقض أكبر بكثير بينه وبين شخص من النخبة المدينية. إن أنماط الاعتقاد والتعبير والقيم التي يلتزم بها رجل الكامبونغ ـ نظرته إلى العالم، الروح الجماعية التي ينتمي إليها، المبدأ الأخلاقي الذي يدين به، وما إلى ذلك ـ لا تختلف كثيراً عن تلك التي يدين بها ساكن القرية، ففي خضم البيئة الاجتماعية الأكثر تعقيداً التي يعيش فيها، لايزال يلتصق بشكل ملحوظ بالرموز التي كانت توجهه أو توجه أهله في الحياة الريفية. هذا الواقع هو الذي سبب التوتر النفسي والاجتماعي الذي اكتنف جنازة بايدجان.

وقد نجم التفكك الطقسي الذي أحدق بالجنازة عن غموض أساسي في معنى الطقس بالنسبة إلى الذين شاركوا فيه. وببسيط العبارة، كان الغموض يقبع في واقع أن الرموز التي تؤلف السلامتان كانت لها مغازٍ دينية وسياسية في الوقت نفسه، وكانت مشحونة بمعانٍ إيمانية وعلمانية على حد سواء. وهكذا فإن الأشخاص الذين

أمُّوا باحة كارمان، بمن فيهم كارمان نفسه، لم يكونوا واثقين مما إذا كانوا مشاركين في طقس ديني مقدس يضع أولويات معنية أو أنهم كانوا منخرطين في صراع على السلطة ذي طبيعة علمانية. وهذا ما جعل الرجل العجوز (وهو كان حارس المقبرة في الواقع) يشكو لي الحال ويقول إنه حتى الموت أصبح في هذه الأيام مشكلة سياسية؛ وهذا أيضاً ما جعل شرطي القرية يتهم الشيخ ليس بالتحيز الديني بل بالتحيز السياسي لرفضه المشاركة في دفن بايدجان؛ وهذا أيضاً ما جعل كارمان البسيط التفكير يُذْهش عندما تعارضت التزاماته العقيدية فجأة مع ممارساته الدينية؛ وهذا أيضاً ما جعل آبو يشعر بالتمزق الداخلي بين الرغبة في طمس الخلافات السياسية لمصلحة القيام بجنازة تجمع ولا تفرق وبين عدم الاستعداد للعبث بمعتقداته الإيمانية التي يرجو فيها النجاة؛ كما إن هذا هو الذي جعل الطقس التذكاري يتذبذب بين الخطابة السياسية وبين البحث المؤلم لتفسير مرضٍ لما حصل ـ وباختصار، هذا ما جعل طقس السلامتان ذا الطابع الديني يتعثر عندما حاول «التدخل» بـ «العقيدة الايجابية» و«الإيمان التراثي القيِّم».

وكما أكّدنا آنفاً، فإن الحدة الراهنة التي تميز التناقض القائم بين السانتري والأبانغان تعود في جزء كبير منها إلى نشوء حركات اجتماعية قومية في إندونيسيا في القرن العشرين. وفي المدن الكبرى حيث نشأت هذه الحركات، كانت هذه الحركات تتخذ أنواعاً مختلفة: جمعيات تجارية لمواجهة المنافسة الصينية؛ إتحادات عمالية لمقاومة الاستغلال في المزارع؛ جماعات دينية تحاول إعادة تحديد المفهومات الكلية؛ نوادٍ للنقاشات الفلسفية تحاول توضيح الأفكار الفلسفية والأخلاقية الإندونيسية، روابط مدرسية تكافح لإنهاض التربية في إندونيسيا؛ جمعيات تعاونية تحاول العمل لإيجاد أشكال

جديدة من التنظيم الاقتصادي؛ جماعات ثقافية تتحرك لإحياء الحياة الفنية في إندونيسيا؛ كما كان هناك بالطبع أحزاب سياسية تعمل لبناء معارضة فعالة للحكم الهولندي. إلا أنه، مع مرور الوقت، كانت جهود هذه الجماعات النخبوية أصلاً تصب في الجهاد من أجل الاستقلال. وبغض النظر عن الهدف الخاص المميِّز لكلٍّ من هذه الجماعات ـ إعادة البناء الاقتصادي أو الإصلاح الديني أو النهضة الفنية ـ انصهرت جميعاً في عقيدة سياسية مبثوثة في المجتمع؛ وهكذا انصبت اهتمامات هذه المجموعات كلها بشكل متزايد على هدف واحد كان هو الشرط المسبق لأي تقدم اجتماعي أو تراثي ـ الحرية. وعندما اندلعت الثورة في العام 1945، كانت جهود إعادة صياغة الأفكار خارج النطاق السياسي قد فترت وتراخت بشكل ملحوظ، وسادت الفكرة الأيديولوجية السياسية معظم مناحي الحياة، وقد استمر هذا الميل في فترة ما بعد الحرب.

لم يكن للمرحلة القومية المبكرة كبير تأثير في القرى ومحلات الكامبونغ المحيطة بالبلدات الصغيرة. إلا أن الحركة توحدًت وتقدمت باتجاه النصر، وهذا ما أدى إلى تأثر الجماهير بها، كما أشرت آنفاً، وكان هذا التأثير يمر بشكل أساسي عبر وساطة الرموز الدينية. إن النخبة المدينية أقامت روابطها مع المجتمع الفلاحي ليس من ضمن مفهومات النظرية السياسية والاقتصادية وقيمها، بل من ضمن المفهومات والقيم التي كانت سائدة في الأرياف حينها. وكما إن الخط الفاصل الرئيسي ضمن مكونات النخبة المدينية كان بين أولئك الذين يتخذون العقيدة الإسلامية الأساس العام في خطابهم الجماهيري وبين أولئك الذين اتخذوا اتجاهاً فلسفياً معمماً وسيلة لتنقية وتحسين النظام التوازني التقليدي لخطابهم الجماهيري، كذلك أصبح التوجهان السانتري والأبانغان في الأرياف، ليس فقط صنفين

دينيين بل أيضاً صنفين سياسيين مبثوثين في المجتمع، يسعى أتباعهما لتنظيم عملية انبثاق المجتمع المستقل، كل حسب طريقته. وعندما أصبح الاستقلال السياسي ناجزاً، وهذا ما دعَّم أهمية السياسات الحزبية في الحكومة البرلمانية، أصبح التمايز بين السانتري والأبانغان أحد المحاور الأساسية في الاستقطاب السياسي، على المستوى المحلي على الأقل، الذي تدور حوله المناورات الحزبية.

وكان من شأن هذا التطور أن أنشأ مناظرات سياسية ومحاولات استرضاء دينية كانت تجري باستخدام المفردات نفسها في الحقلين. وهكذا تصبح التلاوة القرآنية إثباتاً للولاء السياسي كما هي محاولة للتقرب من الله؛ وكان إحراق البخور يعبر عن العقيدة العلمانية للمرء كما هو تعبير عن العقائد الدينية. وكذلك أصبحت مجالس السلامتان الآن تميل إلى أن تتميز بمناقشات عاطفية للعناصر المختلفة في ذلك الطقس، لمغازيها «الحقيقية»؛ كما تتميز بمجادلات حول ما إذا كانت ممارسة معينة في المجلس ضرورية أساسية أم اختيارية؛ وتتميز بمشاعر الانزعاج لدى الأبانغان عندما يرفع السانتري أعينهم في الصلاة والدعاء، كما بمشاعر الانزعاج لدى السانتري عندما يأخذ الأبانغان بتلاوة الرقى السحرية الحارسة. وعند الموت، كما رأينا، فإن الرموز التقليدية تميل إلى تمتين التضامن بين الأفراد في مواجهة الخسارة وإلى تذكيرهم بالخلافات في ما بينهم في الوقت نفسه؛ كما تميل إلى توكيد المعاني الإنسانية العامة الواسعة المتعلقة بفناء الحياة على الأرض وبالمعاناة غير المُسْتَحقة كما تؤكد المعاني الاجتماعية الضيقة للصراعات والتناقضات الحزبية؛ وهي أيضاً تميل إلى تقوية القيم المشتركة بين المشاركين في المجلس وإلى «دوزنة» العداوات والشكوك في ما بينهم. وتصبح الطقوس نفسها مادة للنزاع السياسي؛ وتتحول قدسية طقوس الزواج والموت إلى قضايا حزبية هامة. وفي

مثل هذا الجو التراثي المشحون بالثنائيات والتناقضات، يجد المواطن الجاوي العادي من سكان الكامبونغ صعوبة متزايدة في تحديد الموقف المناسب الذي ينبغي اتخاذه حيال حدث ما، وفي اختيار المعنى المناسب لرمزٍ ما في السياق الاجتماعي.

وهذا التدخل من المعاني السياسية في شؤون المعاني الدينية يستلزم حصول العكس: تدخُّل المعاني الدينية في المعاني السياسية. وبما أن الرموز نفسها تُستعمل في كلا السياقين السياسي والديني، فإن الناس غالباً ما ينظرون إلى النزاع الحزبي على أنه يدخل فيه ليس فقط المد والجزر في المناورات البرلمانية، وعملية الشد والإرخاء الملازمة عادةً لعمل الحكومات البرلمانية، بل يدخل فيه أيضاً اتخاذ قرارات حيال القيم والكليات الأساسية. ويميل أهل محلات الكامبونغ خاصةً إلى النظر إلى النزاع المفتوح على السلطة الذي يُرى بشكل واضح في النظام السياسي الجمهوري الجديد على أنه نزاع حول تأسيس أصناف مختلفة من المبادئ الدينية وجعلها معترفا بها رسمياً من الدولة: «إذا ما دخل الأبانغان فإن مدرِّسي القرآن سوف يُحظَّر عليهم التدريس في الصفوف»؛ «إذا ما دخل السانتري، سيكون علينا أن نصلي خمس مرات كل يوم». إن النزاع الانتخابي العادي للوصول إلى السلطة تزيد من حدته الفكرةُ القائلة إن كل شيء هو على المحك: إن الفكرة القائلة «إذا ربحنا فالبلد بلدنا» تعني كما قال أحدهم إن الطرف الذي يربح الانتخابات «تكون لديه السلطة ليؤسس للدَولة كما يشاء». وهكذا تتخذ السياسة شكلاً من التقديس المرير؛ وفي الواقع كان هناك ضرورة لإعادة الانتخاب في إحدى قرى ضواحي مودجوكوتو بسبب الضغوط المكثَّفة التي نشأت هكذا.

وهكذا يجد ساكن الكامبونغ نفسه في منتصف الطريق ممزقاً بين الكليات والمطلقات من جانب وبين الجزئيات العملية من جانب

آخر. وبما أنه مجبر على صياغة أفكاره الميتافيزيقية الأساسية، فإن ردة فعله تجاه «الإشكالات» الأساسية مثل القدر والابتلاء والشر، والتي يستخدم فيها المصطلحات نفسها التي يستخدمها في التعبير عن مطالبه بسلطة علمانية وبحقوقه وطموحاته السياسية، فهو يواجه صعوبة في تنفيذ مراسم جنازة فاعلة اجتماعياً ونفسياً أو في خوض انتخابات سلسة.

إلا أن الطقس الديني ليس مجرد نمط من المعاني؛ إنه أيضاً شكل من أشكال التفاعل الاجتماعي. وهكذا، فإن محاولة نقل نمط ديني من مجتمع قليل التمايز نسبياً ذي خلفية ريفية، إلى سياق مديني، بالإضافة إلى ان هذه المحاولة تؤدي إلى نشوء غموض وبلبلة ثقافيين، فإنها تولد نزاعاً اجتماعياً، لأن نوع التكامل الاجتماعي الذي يظهره ذلك النمط لا يتطابق مع أنماط التكامل الرئيسية في المجتمع عموماً. إن طريقة أهل الكامبونغ في الحفاظ على التضامن في الحياة اليومية مختلفة إلى حد كبير عن الطريقة التي نجدها في مجلس السلامتان والتي يدعو إليها هذا المجلس.

وكما أكدنا سابقاً، إن السلامتان هو أساساً طقسٌ يرتكز إلى العنصر المكاني، حيث تكون الرابطة الأولى بين العائلات هي رابطة الجوار في السكن. وهكذا يُنظر إلى مجموعة من الجيران على أنها وحدة اجتماعية ذات معنى (سياسياً، دينياً، اقتصادياً) مقابل مجموعة أخرى من الجيران؛ والحالة نفسها تنطبق على قرية مقابل قرية أخرى أو مجموعة من القرى المتجاورة مقابل مجموعة أخرى. وقد تغير هذا النمط في المدينة إلى حد كبير، فالتجمعات الاجتماعية ذات المعنى تحددها عوامل متعددة ـ الطبقة، الالتزام السياسي، المهنة، الانتماء العِرْقي، الأصل المناطقي، التوجه الديني، السن، الجنس، بالإضافة إلى السكن. إن الشكل التنظيمي الجديد يتشكل من توازن

دقيق بين قوى متصارعة ناجمة عن سياقات منوعة: فالخلافات الطبقية تخفف من وقعها التماثلاتُ الدينية، والصراعات العرقية تخفف من وقعها الاهتماماتُ الاقتصادية المشتركة؛ والتناقضات السياسية يخفف من وقعها، كما رأينا، الجوارُ الحميم في السكن. ولكن في خضم هذه التوازنات وإجراءات الكبح الاجتماعي التعددية يبقى السلامتان على حاله، في منأى من الخطوط الكبرى للتمايز الاجتماعي والثقافي في الحياة الدينية، فبالنسبة إلى السلامتان، تبقى الخصيصة الأساسية التي تميز الفرد هي مكان السكن.

وهكذا حين تنشأ المناسبة لاحتفال ذي طبيعة دينية ـ نقطة مفصلية في حياة المرء، أو عيد، أو مرض خطير ـ فإن الشكل الديني الذي يجب استخدامه لا يتماشى، بل يتناقض، مع اتجاه التوازن الاجتماعي. ويتجاهل تقليدُ السلامتان تلك الآليات التي تطورت حديثاً للعزل الاجتماعي التي من شأنها أن تبقى النزاعات الجماعية في المجتمع ضمن حدود ثابتة، كما يتجاهل أيضاً الأنماط المطورة حديثاً للتكامل الاجتماعي بين الفئات المتعارضة التي من شأنها إقامة التوازن بين التوترات والتناقضات بشكل فاعل. وهكذا تُفرض على الناس حالة من الحميمية يفضلون تلافيها لما فيها من المفارقات بين الافتراضات الاجتماعية في طقس السلامتان، فمن جهة هناك الافتراض غير المنطوق الذي يشكل أساس مجلس السلامتان «نحن جميعاً مزارعون متشابهون في ثقافتنا»، ومن جهة أخرى هناك الحالة الواقعية التي تنطق بالحال «نحن أنواع مختلفة من الناس مجبرون على التعايش برغم الاختلافات الجدية في القيم في ما بيننا»، وهذا ما يؤدي إلى مثل حالة الضيق التي لم تكن جنازة بايدجان إلا نموذجاً حاداً لها، ففي الكامبونغ يفعل مجلس السلامتان فعله بتذكير الناس بأن روابط الجيرة التي يقيمونها في ما بينهم عن

طريق السلامتان لم تعد هي الروابط التي تربطهم بعضهم ببعض. هذه الروابط أصبحت عقيدية وطبقية ومهنية وسياسية، وهي روابط متنوعة لم يعد تختزلها علاقات الجوار في السكن.

باختصار، إن البلبلة التي أصابت جنازة بايدجان يمكن إرجاعها إلى أصل واحد: التنافر بين الإطار التراثي للمعنى ونمطية التفاعل الاجتماعي، ويرجع هذا التنافر إلى استدامة نظام من الرموز الدينية في بيئة مدينية هو في الأصل مكيَّف لبيئة اجتماعية فلاحية. إن الوظيفية الجامدة، سواء كانت من النوع السوسيولوجي أو النوع الاجتماعي النفسي، لا تستطيع أن تعزل هذا النوع من التنافر لأنها عاجزة عن التمييز بين التكامل المنطقي المعنوي والتكامل السببي - الوظيفي؛ لأنها عاجزة عن إدراك حقيقة أن البنية التراثية والبنية الاجتماعية ليستا مجرد انعكاسين لبعضهما البعض، بل هما متغيران مستقلان، وإن يكونا متعاضدين. إن القوى المحركة في التغير الاجتماعي لا يمكن صياغتها بوضوح إلا عن طريق شكل أكثر حركية من النظرية الوظيفية، شكل يأخذ في الاعتبار واقع أن حاجة المرء للعيش في عالم يمكنه أن يضيف إلى معناه شيئاً ما، عالم يكون هو قادراً على فهم معناه الأساسي، هذه الحاجة تختلف عن حاجته الأخرى، برغم التلازم بين الحاجتين في النفس، لإقامة كائن اجتماعي فاعل. إن تفشي النظرة إلى الثقافة في المجتمع على أنها «سلوك مثقف»، وتفشي النظرة الجامدة إلى البنية الاجتماعية على أنها نمط توازني من التفاعل والافتراض، ناطقاً كان أم صامتاً، إن الاثنين يجب أن يكونا صورتين مرآويتين عن بعضهما البعض (إلا في حالات «الاضطراب»)، كل هذا هو في الواقع وسيلة مفهومية بدائية وغير كافية لمعالجة المشاكل من مثل تلك التي أثارتها جنازة بايدجان التي تثير الأسى ولكنها تفتح الأعين على الواقع.

الفصل السابع

«التحوّل الداخلي» في بالي المعاصرة

لكل عِرْق من أعراق بني البشر «غرفة تخزين»(*) خاصة به ينبذ إليها المعتقدات والممارسات السحرية (التي قد لا تتماشى مع العلم المعاصر)، والكثير من الأشياء التي نجدها هناك تتميز بالأناقة والجمال، وهي تصون استمرارية الحضارة. يؤمل أن لا تؤدي الأفكار المادية العصرية إلى نسفها بالكامل ما قد يؤدي إلى إضعاف الثقافة المالاوية وحرمانها من غذائها الخاص.

ريتشارد وينستدت، **الساحر المالاوي**
Richard Winstedt, *The Malay Magician*

نسمع الكثير هذه الأيام عن التحديث السياسي والاقتصادي في الدول الناشئة حديثاً في آسيا وأفريقيا، ولكننا لا نسمع إلا القليل عن التحديث الديني، فالدين، عندما لا يُتجاهل كليةً، تميل النظرة إليه إلى أن تكون: إما النظرة إلى عقبة عتيقة كأداء في وجه التقدم المنشود، من جهة؛ أو إلى خزان للقيم الثقافية السامية تحاصره

(*) التعبير الإنجليزي (Lumber Room) يعني غرفة تخزين الأثاث المهمل في المنزل وخاصة في المنازل الإنجليزية القديمة.

وتتهدده قوى التغيير السريع المفتِّتة من جهة أخرى. أما مسألة التطور الديني بنفسها، فلا تلقى إلا القليل من الاهتمام، وهذا ينطبق أيضاً على جوانب الانتظام في التحول الحاصل في الأنظمة الطقسية والعقيدية في المجتمعات التي تتعرض لثورات اجتماعية شاملة. وفي أفضل الأحوال، لا نجد إلا دراسات تتناول الدور الذي تؤديه الالتزامات الدينية والهوية الدينية في العملية السياسية أو الاقتصادية. إلا أن نظرتنا إلى أديان الشعوب الأسيوية والأفريقية تتميز بالجمود بشكل غريب، فنحن نتوقع منها إما أن تزدهر أو أن تضمحل؛ ولا نتوقع منها أن تتغير.

بالنسبة إلى بالي، التي هي ربما أكثر «غرف التخزين» في منطقة جنوب شرق آسيا ثراءً بالمعتقدات والممارسات السحرية الجميلة، فإن هذه المقاربة تكاد تكون شاملة، وتشتد الحيرة ـ حتى تبلغ درجة القسوة ـ في الاختيار بين النظرة الثقافية الآثارية الكيشوتية والنظرة الثقافية المادية العقيم. وفي هذه المقالة أود أن أظهر أن هذه الحيرة هي ربما في غير محلها وأن بالامكان صيانة استمرارية حضارة بالي على الرغم من التحول الكلي في الطبيعة الأساسية للحياة الدينية فيها. كما أود أن أشير، أكثر من ذلك، إلى أن هنالك بضع إشارات خافتة غير محققة بأن مثل هذا التحول هو في الواقع قيد الإنجاز.

مفهوم التبرير الديني

يميز عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر، في كتابه الضخم عن **مقارنة الأديان**، بين نوعين محوريين من الأديان في تاريخ العالم، وهما «التقليدي» من جهة و«المُعَقْلَن» أو «المُبَرَّر» من جهة أخرى، ومن شأن هذا التمييز، في حال بولغ في تعميمه، وجرت صياغته

صياغة ناقصة، أن يقدم نقطة انطلاق نافعة لمناقشة عملية التغير الديني الحقيقي[1].

ويدور محور هذا التضاد على وجود اختلاف في العلاقة بين المفهومات الدينية والأشكال الاجتماعية. إن المفهومات الدينية التقليدية (فيبر يدعوها أيضاً «سحرية») تنمِّط الممارسات الاجتماعية القائمة على نحو جامد، فهي، في ارتباطها وتشابكها الذي لا ينفصم مع العادات العلمانية (الدنيوية)، على نحو يقارب طريقة نقطة من هنا مقابل نقطة من هناك، نجدها تجتذب «كل فروع النشاط الإنساني. . . إلى دائرة السحر الرمزي» فتضمن بذلك استمرار انسياب الحياة اليومية بثبات ضمن مجرى ثابت محدَّد المعالم[2]. أما

---

(1) إن بحث فيبر النظري الأساسي للدين نجده في مقطع غير مترجم حتى الآن من كتابه، انظر: Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Die Wirtschaft und die Gesellschaftlichen Ordnungen und Machte: Nachlass* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1925), pp. 225-356.

إلا أننا نجد تطبيقات مقاربته تلك في ترجمات كتابه *Religionssoziologie* الصادرة في: Max Weber: *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, Translated and Edited by Hans H. Gerth (Glencoe, Ill.: Free Press, 1951); *Ancient Judaism*, Translated and Edited by Hans H. Gerth and Don Martindale (Glencoe, Ill: Free Press, 1952); *The Religion of India; the Sociology of Hinduism and Buddhism*, Translated and Edited by Hans H. Gerth and Don Martindale (Glencoe, Ill: Free Press, 1958), and *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Translated by Talcott Parsons; with a Foreword by R. H. Tawney (New York: Scribner, [1958]).

كما أن افضل المناقشات في الإنجليزية لأعمال فيبر هي في: Talcott Parsons, *The Structure of Social Action; a Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*, 2nd ed. (Glencoe, Ill: Free Press, 1949), and Reinhard Bendix, *Max Weber; an Intellectual Portrait* (Garden City, NY: Doubleday, 1960).

(2) مقتبس عن: Parsons, Ibid., p. 566.

المفهومات المُعَقْلَنة، فهي ليست متشابكة ومتجذرة مع التفاصيل الملموسة للحياة اليومية العادية. ولذلك نجدها «منفصلة» عنها، أو «فوقها» أو «خارجها»، وهكذا تكون العلاقات بين أنظمة الطقوس وأنظمة العقائد التي تتجسد فيها في المجتمع العلماني فاقدة للحميمية وغير مُمحَّصة، بل متنائية وتتميز بالإشكالية. إن الديانة المُعَقْلَنة، بمقدار عقلنتها، تتميز بالإدراك الذاتي وبالحكمة الدنيوية. وقد تتنوع مواقفها من الحياة الدنيوية، من الاستسلام والقبول الذي نجده في الكونفوشية الكيِّسة إلى التسلط الفاعل في البروتستانتية الزاهدة؛ إلا أنها لا تكون ساذجة أبداً[3].

ويصاحب هذا الاختلاف في العلاقة بين المجالين الديني والدنيوي اختلافٌ داخل بنية المجال الديني نفسه. إن الديانات التقليدية تتألف من جمهرة من الكيانات المقدسة المحدَّدة تحديداً واضحاً للغاية ولكنها مرتَّبة ترتيباً يفتقر إلى الضبط والإحكام، بحيث تشكل مجموعة غير منظمة من الأفعال الطقسية المتنطِّسة والصور الأحيائية الواضحة، القادرة على التعلُّق بأي نوع من الأحداث الفعلية بطريقة مستقلة ومقطعية ومباشرة. إن مثل هذه الأنظمة (فهي بالفعل أنظمة على الرغم من افتقارها للانتظام الرسمي) تلاقي الهموم الدائمة للدين، وهي التي يدعوها فيبر «مشاكل المعنى» ـ الشر، المعاناة والألم، الإحباط، الحيرة، وما إلى هنالك ـ بالتدريج، فهذه الأنظمة تعالج تلك الهموم حين تحين الفرصة لذلك مع نشوء المناسبة في كل حالة من الحالات ـ كل حالة وفاة، كل إخفاق للمحصول، وكل حادثة مؤسفة طبيعية أو اجتماعية ـ باستخدام أحد الأسلحة المتاحة لها، من ضمن ترسانتها المليئة بالأساطير والسحر، والتي يتم

(3) Weber, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, pp. 226-249.

اختيارها على أساس المواءمة الرمزية للمناسبة. (وتُستعمل الاستراتيجية ذاتها مع الأنشطة الدينية التي تتميز بقدر أقل من الطابع الدفاعي ـ الاحتفاء باستمرارية الإنسان والازدهار والتضامن). وكما إن مقاربة القضايا الروحية الأساسية عند الأديان التقليدية تتميز بالاستقلالية والانتظام، فكذلك الأمر بالنسبة إلى شكلها المميِّز.

أما الديانات المُعَقْلَنَة، من جهة أخرى، فهي أكثر تجريداً، وتتميز برابط منطقي أكبر، وباستخدام أسلوب تعميمي أكثر، فمشاكل المعنى التي أشرنا إليها، والتي لا تحظى في الأنظمة التقليدية إلا بحيز من التعبير ضمني ومجزًّأ، تحصل هنا على صياغات داخلة في السياق الأصيل وهي تستثير مواقف شمولية الطابع، فهي تصبح مُشكَّلة بصورة مفهومات كونية شاملة وخصائص إنسانية جِبِلِّية للوجود الإنساني بما هو عليه، بدلاً من كونها مجرَّد جوانب ملتصقة بحدث معين من نوع ما. ولا يعود ممكناً صياغة السؤال المقتبس من عالم الأنثروبولوجيا البريطاني إيفانز بريتشارد: «لماذا انهار سقف مخزن الحبوب على شقيقي أنا وليس على شقيق شخص آخر؟» بل يصبح السؤال: «لماذا يموت الأخيار وهم في ريعان الشباب بينما تزدهر أمور الأشرار كما شجرة الغار الخضراء؟»[4] أو، إذا أردنا صياغة أخرى نتجنب بها تعاليم اللاهوت المسيحي في ما يتعلق بحكمة العناية الإلهية، يصبح السؤال ليس: «كيف يمكنني أن أعرف من مارس السحر ضد شقيقي ما سبب انهيار المخزن عليه؟» بل يكون: «كيف يمكن للمرء أن يصل إلى معرفة الحقيقة؟» بل يكون: ما هي الأسس التي يمكن لنا أن نبرر بموجبها إيقاع العقوبة على من يفعلون

(4) E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, with a Foreword by C. G. Seligman (Oxford: Clarendon Press, 1932).

الشر؟» بالطبع ستبقى الأسئلة الضيقة والشخصية والتفصيلية الملموسة موجودة؛ إلا أنها تصبح داخلة في أسئلة أوسع وأشمل، تشير إلى قضايا أكثر إثارة للقلق وأكثر جذرية. ومع إثارة هذه القضايا الأوسع بأشكال عامة وشاملة تنشأ الحاجة أيضاً إلى إيجاد إجابات لها تكون مكافئة لها في الشمول والاتساع بطريقة على نحو حاسم.

ويحاجج فيبر بأن الديانات المسمّاة عالمية تطورت استجابةً لانبثاق ـ أتى بشكل حاد ـ لمثل هذا النوع من الحاجات، فاليهودية والكونفوشية والبرهمية الفلسفية، وحتى العقلانية الإغريقية، بالرغم من أن هذه الأخيرة قد لا تبدو في ظاهرها ديانة على الإطلاق، كلٌ منها انبثق عن جمهرة من المذاهب والطقوس المحلية الضيقة والخرافات الشعبية والمعتقدات الارتجالية (التي تُصاغ لسبب معيَّن طارئ) والتي كانت طاقتها قد بدأت بالاضمحلال بالنسبة إلى بعض المجموعات الهامة في المجتمعات المعنية[5]. إن هذا الإحساس من جانب المفكِّرين في النطاق الديني في الغالب، هذا الإحساس بأن كتلة من الطقوس والمعتقدات لم تعد ملائمة للظروف، بالإضافة إلى بروز مشاكل المعنى إلى المستوى الواعي بشكل واضح، يبدو أنه (هذا الإحساس) كان جزءاً، في كل حالة من الحالات، من إرباك أوسع حاصل في نمط الحياة التقليدية. إن تفاصيل مثل هذه الإرباكات (أو تلك الإرباكات التي ظهرت في خضمها الأديان

(5) للاطلاع على مناقشة لتحليل فيبر لدور المجموعات الاجتماعية ذات المكانة الخاصة في التغير الديني، انظر: Bendix, *Max Weber; an Intellectual Portrait*, pp. 103-111.

وصياغتي للموضوع هنا وفي أماكن أخرى من هذا البحث مدينة إلى حد كبير لمقالة غير منشورة لروبرت بيلاه (Robert Bellah) بعنوان: الدين في عملية التمايز التراثي (Religion in the Process of Cultural Differentiation)؛ انظر أيضاً: Robert Neelly Bellah, *Tokugawa Religion; the Values of Pre-Industrial Japan* (Glencoe, Ill: Free Press, [1957]).

العالمية المتأخرة والمتحدرة من الأديان الأربعة الأولى المذكورة أعلاه) هذه التفاصيل يجب أن لا نتوقف عندها، فالمهم هو أن عملية عقلنة الدين في كل مكان تبدو وكأنها استثارتها هزة شاملة تعرضت لها أسس النظام الاجتماعي.

ونقول إنها استثارتها فقط ولم تحددها وتقرر مصيرها ومسارها. وذلك لأن الواقع يقول إن الأزمات الاجتماعية العميقة لم يكن ينتج عنها إبداع عميق ذو طبيعة دينية (هذا إذا نتج عنها أي إبداع مطلقاً)، أضف إلى ذلك أن المسارات التي كان يتحرك فيها إبداع كهذا، حال ظهوره، كانت منوَّعة إلى حد بعيد. وكانت المقارنة الكبرى التي أقامها فيبر بين أديان الصين والهند وإسرائيل والغرب ترتكز إلى فكرة تقول إن هذه الأديان كانت تمثل اتجاهات منوعة لحركة العقلنة والتبرير العقلي، حيث كانت هذه الاتجاهات بمثابة خيارات متباينة من بين مجموعة محدودة من إمكانيات التطوُّر للانطلاق بعيداً عن نظرة الواقعية السحرية. أما العنصر المشترك بين هذه الأنظمة المختلفة فلم يكن المحتوى المحدَّد للرسالة التي تحملها، والتي كانت تتعمَّق في خصوصيتها كلما توسَّعت في مداها، بل كان ذلك النمط الشكلي، تلك الطريقة النوعية، والتي كانت تنصبُّ فيها، ففي كل الحالات، كان الإحساس بالقداسة يجري تجميعه، بما يشبه تجميع أشعة الضوء المتناثرة في بؤرة العدسة البصرية، من أشياء مقدسة مختلفة مثل أرواح الأشجار ورُقى الحدائق التي كانت تنتشر منها بشكل غامض، ثم يجري تجميعها وتركيزها في مفهوم مركزي (نواتي) واحد عن القداسة (وإن لم يكن هذا المفهوم بالضرورة دائماً توحيدياً، يدعو إلى إله واحد). وبحسب عبارة فيبر الشهيرة، زال السحر/ الوهم عن العالم (The World was Disenchanted): فقد أزيحت القداسة عن الأشجار والمقابر ومفارق الطرق في الحياة اليومية ووضعت، بمعنى

ما، في نطاق آخر، نطاق يسكنه يهوه (Jahweh)، أو اللوغوس (الكلمة) (Logos)، أو طاو (Tao)، أو برهمان[6] (Brahman).

مع هذا الازدياد الهائل في «المسافة»، إذا جاز التعبير، بين الإنسان وبين المقدس، تنشأ الحاجة إلى إقامة علائق بينهما بطريقة أكثر تأنياً وتبصُّراً. وبما أنه لم يعد من الممكن استيعاب المقدس أو الرباني بطريقة ارتجالية، بالمرور، كما كان يجري في الماضي من خلال حركات ملموسة لا حَصْرَ لها، حركات طقوسية منعكسية تقريباً، مبثوثة بشكل استراتيجي خلال دورة الحياة العامة، بما أنه لم يعد ذلك من الممكن، أصبح من الواجب إيجاد علاقة جديدة أكثر عمومية وأكثر شمولية بين الإنسان والمقدس، إلا إذا كان المرء يودّ أن يصرف النظر عن ذلك بالكلِّية. ورأى فيبر أن هناك طريقتين لفعل ذلك. الأولى هي في بناء قانون شرعي ـ أخلاقي يتحلى بالشكلية المطلوبة وبالمنهجية الواعية، يتألف من أوامر أخلاقية يُتصور أنها أرسلت إلى الإنسان من الإله عبر الأنبياء ومن خلال النصوص المقدسة والآيات المعجزة، وما شابه ذلك. الطريقة الأخرى كانت تمر عَبْر الاتصال المباشر الشخصي مع الإلهي من خلال التصوف والاستبصار، والحَدْس الجمالي... إلخ، وكان ذلك يجري غالباً بمساعدة أنظمة روحية وفكرية منوعة على درجة عالية من التنظيم، من مثل اليوغا. وبالطبع نجد أن المقاربة الأولى تميز المنهج الذي نشأ في الشرق الأوسط، وإن لم يكن ذلك بشكل حصري؛ بينما نجد المقاربة الثانية تميز، وأيضاً قد لا يكون ذلك بشكل حصري، منهج شرق آسيا. وسواء كانت هاتان المقاربتان هما الاحتمالين الوحيدين، وهذا يبدو من غير المحتمل، أم لا، فإنهما تردمان الهوة

(6) Bellah, «Religion in the Process of Cultural Differentiation».

الهائلة المتسعة بين الدنيوي وبين المقدس، أو هما تحاولان ذلك، بطريقة واعية ومنهجية ومترابطة بشكل ظاهر. وبالنسبة إلى أولئك الذين يؤمنون بهما، تقدم هاتان المقاربتان إحساساً بارتباط ذي معنى بين الإنسان وبين الإلهي المبتعد.

إلا أنه، كما هي الحال مع كل حالات التضادّ التي جاء بها فيبر، فإن التضادّ بين ما هو تقليدي، وما هو مُعَقْلَن (Rational) (وعكسه ليس اللامعقول أو اللامنطقي (Irrational)، بل غير المعقلن (Unrationalised)) هذا التضاد يغيم وينبهم في الممارسة بقدر ما هو واضح في النظرية. وعلى وجه الخصوص، علينا أن لا نفترض أن ديانات الشعوب الأمية فاقدة تماماً للعناصر المعقلنة بينما ديانات الشعوب المتعلمة تتمتع بالعقلنة بالكامل، فالواقع يشير إلى أن الكثير من الديانات التي توصف بالبدائية تظهر فيها نتائج مقادير كبيرة من النقد الواعي المدرك للذات، ليس ذلك فحسب بل إننا لنجد أشكالاً من التدين الشعبي التقليدي الزائد عن الحد عالقة بقوة في مجتمعات وصل فيها الفكر الديني إلى مستويات راقية من التعقيد الفلسفي(7). ومع ذلك، وبشكل نسبي، فما من كبير شك في أن الأديان العالمية تبدي مقداراً أكبر من التعميم المفهومي، والتكامل الشكلي المتماسك، ومعنى أوضح تعبيراً للعقيدة مما نجده في الديانات «الصغرى»، والديانات الشعبية لدى العشائر والقبائل والقرى، فالعقلنة الدينية ليست عملية «الكل أو لا شيء»، عملية حتمية وغير قابلة

---

(7) للاطلاع على العناصر المعقلنة في الديانات التقليدية، انظر: Paul Radin, *Primitive Man as Philosopher*, with a Foreword by John Dewey (New York: Dover Publications, 1957),

وللاطلاع على التدين الشعبي في الحضارات المتطورة، انظر: Bendix, *Max Weber; an Intellectual Portrait*, pp. 112-116.

للانعكاس. بل إنها، من الوجهة الإمبريقية التجريبية، عملية حقيقية.

الديانة البالينية التقليدية

بما أن أهل جزيرة بالي هم من الهندوس، بالمعنى الواسع للكلمة، فقد يتوقع المرء أن يكون جزء كبير من حياتهم الدينية معقلناً نسبياً بشكل جيد، وأن يكون في نظامهم الديني نظام لاهوتي متطور ذو طبيعة أخلاقية أو صوفية يعلو على التيار التديني الشعبوي الطاغي. ولكن الأمر ليس كذلك، فالديانة البالينية، وبالرغم من وجود عدد من التوصيفات الفكرية المبالغ فيها التي قد تشير إلى عكس ذلك، حتى في أوساط الكهنة، تبقى في إطار الملموس والمحسوس، تتمحور حول الأفعال، وتتشابك مع تفاصيل الحياة اليومية، وتبقى غير متأثرة بالتعقيدات الفلسفية أو الاهتمامات العامة للبرهمية التقليدية أو البوذية التي تفرعت عنها[8]. وتبقى مقاربتها لمشاكل المعنى ضمنية ومحدودة ومقطعية، فبالنسبة إلى هذه المقاربة، لايزال العالم تحت تأثير السحر/الوهم (Enchanted)، وتبقى الشبكة المعقدة للواقعية السحرية (مع وجود بعض الحركات الحديثة المستثناة من ذلك، والتي ننحيها جانباً في الوقت الراهن) تبقى هذه الشبكة سليمة بالكامل تقريباً، ولا يشذ عن ذلك إلا بعض التوجهات والتأملات الفردية هنا وهناك.

ويبقى من دون جواب حاسم السؤال عن سبب غياب كتابات متطورة عن العقيدة في الديانة البالينية، وما إذا كان ذلك يعود ـ وإلى

---

(8) نجد استثناءً جزئياً بسيطاً لهذه القاعدة في الوصف الوجيز للتدريب الفكري للكاهن في: V. E. Korn, «The Consecration of a Priest,» in: J. L. Sweliengrebel [et al.], *Bali: Studies in Life, Thought and Ritual* (The Hague; Bandung: Van Hoeve, 1960), pp. 133-153.

أي مدى ـ إلى استمرار العنصر المحلي (أي إلى تراث السكان المحليين من ما قبل مجيء الهندوسية)، وهو العنصر الذي ميَّز بالي بعزلة نسبية عن العالم الخارجي بُعيد القرن الخامس عشر، وما تلا ذلك من تضييق أفق ذلك التراث، أو أنه يعود ـ وإلى أي مدى ـ إلى القدرة غير العادية للبنية الاجتماعية البالينية على المحافظة على شكل تقليدي اجتماعي يتميز بالصلابة، ففي جاوة، حيث كانت ضغوط المؤثرات الخارجية مستمرة بالفعل من دون هوادة، وحيث فقدت البنية الاجتماعية التقليدية الكثير من مرونتها، نشأت وتطورت عدة أنظمة عقيدية وعبادية، وليس نظام واحد، تميزت بنسبة جيدة من العقلنة، أدت إلى نشوء إحساس واعٍ بالتنوع الديني والخلاف والحيرة الخلاقة، لاتزال بعيدة كل البعد عن تراث جزيرة بالي[9]. فإذا جاء المرء إلى بالي، بعد إمضائه فترة من العمل في جاوة، كما فعلت أنا، فسيصاب بالدهشة والصدمة مباشرة تقريباً للغياب الكلي تقريباً لأيٍّ من مواقف الارتياب أو التصلُّب الديني على حد سواء، كما سيُدهش لموقف عدم الاكتراث الذي يميِّز الحياة الدينية في ما يتعلق بالماورائيات. ويضاف إلى ذلك التكاثر المدهش للنشاطات الاحتفالية، فأهل بالي، في انشغالهم الدائم بالاحتفاليات مثل حياكة تقديماتهم المقدسة من سعف النخيل وإعداد وجبات الطعام الطقسية وزخرفة معابدهم المتنوعة، والقيام بالمسيرات الكبرى، والوقوع المفاجئ في حالات الغيبوبة والغشيان، في كل ذلك، يبدو أهل بالي منشغلين بممارسة طقوس دينهم إلى درجة الغفلة عن التفكير بهذا الدين (أو القلق لذلك).

---

(9) حول جاوة، انظر: Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe, Ill: Free Press, 1960).

ومع ذلك، فحين نقول إن الديانة البالينية غير منظمة بشكل منهجي، فنحن لا نقول إنها غير منظمة على الإطلاق، فهذه الديانة تتخللها نغمة متسقة إلى درجة عالية من التميز (احتفالية ذات طابع مسرحي دؤوب لا يمكن التعبير عنها إلا بتوصيف مطول)، وليس ذلك فحسب، بل إن العناصر المكونة لهذه الديانة نجدها تتجمع في عدد من الوحدات الطقسية جيدة التحديد نسبياً، تظهر بدورها مقاربة محددة لقضايا دينية مناسبة، تتميز بالمعقولية على الرغم من كونها مُضْمَرَة وليست صريحة. ومن هذه الوحدات نذكر ثلاثاً ربما كانت هي الأكثر أهمية: **(1)** نظام المعابد؛ و**(2)** تقديس التفاوت في المكانة الاجتماعية؛ و**(3)** العقائد المتعلقة بالموت والسحرة. وبما أن التفاصيل الإثنوغرافية متوفرة بسهولة في الكتابات المنشورة عن الموضوع، فإن توصيفي لهذه الوحدات يمكن أن يكون مستعجلاً وشبيهاً بالارتجال[10].

1 ـ نظام المعابد هو مثال نموذجي للطريقة التي تنجدل فيها الضفائر المختلفة للديانة التقليدية بالجملة مع البنية الاجتماعية للمجتمع الذي تتموضع فيه. ومع أن المعابد كلها ـ ويوجد في بالي الآلاف منها من دون مبالغة. مبنية بحسب خريطة متشابهة تحوي باحة مفتوحة، فإن كلاً منها مركَّز بالكامل على فكرة واحدة محددة من ضمن جملة أفكار تشغل الفكر الديني الباليني: الموت، الجوار، الشعور الوطني، التضامن العائلي، الخصوبة الزراعية، العنفوان الطبقي، الولاء السياسي، وهلم جرّاً. ويشعر كل فرد بالييني بالانتماء إلى ما بين اثنين أو ثلاثة إلى اثني عشر من هذه المعابد؛ وحيث إن الجماعة التي ترتاد كلاً من هذه المعابد تتألف من تلك العائلات التي

---

(10) حول لمحة عامة، انظر: Miguel Covarrubias, *The Island of Bali* (New York: Alfred A. Knopf, 1937).

تستخدم المقبرة ذاتها، أو تسكن في الحي ذاته، أو تزرع الحقول ذاتها، أو ترتبط ببعضها البعض بروابط أخرى معينة، فإن هذه الانتماءات، بالإضافة إلى الواجبات الطقسية الثقيلة التي تتبعها، تُمثِّن بشكل مباشر العلاقات الاجتماعية التي تنبني عليها الحياة اليومية في بالي.

إن الأشكال الدينية المرتبطة بالمعابد المختلفة، شأنها شأن الهندسة المتشابهة إلى حد كبير من معبد إلى آخر، كلها تقريباً تتميز بالطابع الاحتفالي الرسمي، ففي ما وراء مستوى أدنى من الاهتمام ليس هناك أي اهتمام على الإطلاق تقريباً بشؤون العقيدة أو بالحصول على تفسيرات لما يجري من أحداث في الحياة، فالتركيز هنا يقع على الاستقامة في السلوك (Orthoproxy)، وليس على صحة العقيدة (Orthodoxy) ـ والمهم هو أن كل تفصيل طقسي يجب أن يكون صحيحاً وفي موقعه المناسب، فإذا حصل خطأ في ذلك، يقع أحد أعضاء الجماعة لاإرادياً في غيبوبة، حيث يصبح بذلك رسولاً مختاراً من الآلهة، وسيرفض الاستيقاظ من سباته حتى يتم تصحيح الخطأ الذي يذكره في هذيانه في أثناء الغيبوبة. أما الجانب المفهومي للدين فهو أقل أهمية من ذلك بكثير: فالمصلون في المعبد عادةً لا يعرفون حتى الآلهة التي يصلون لها في ذلك المعبد، وهم غير مهتمين بالمعنى الكائن خلف الرمزية الغنية هناك، وهم لا يأبهون لما يؤمن به الآخرون أو لا يؤمنون. ويمكنك أن تؤمن تقريباً بأي شيء تود الإيمان به، حتى بأن القضية برمتها لا تتعدى كونها شيئاً مملاً مضجراً، ويمكنك حتى أن تصرِّح بذلك. أما إذا لم تؤدِّ واجباتك الطقسية التي أنت مسؤول عنها فستتعرض للنبذ والطرد ليس من جماعة المعبد فقط، بل من المجتمع برمته.

وحتى تنفيذ هذه الاحتفالات يمتاز بنفحة غريبة من المظهرية

الخارجية. ويجري الاحتفال الرئيسي في كلٍّ من المعابد في يوم «مولد» المعبد، كل 210 أيام، حيث تنزل الآلهة من مساكنها السامية على قمة البركان الكبير الذي يرتفع في وسط الجزيرة، وتدخل في التماثيل الصغيرة الموضوعة على المذبح في المعبد، وتبقى هناك لثلاثة أيام ثم تعود. وفي يوم وصولها تقيم الجماعة مسيرة زاهية لملاقاة الآلهة عند طرف القرية، وتستقبلها بالموسيقى والرقص وترافقها إلى المعبد حيث تقيم المزيد من الاحتفالات الاستقبالية؛ وفي يوم المغادرة تودِّع الآلهة بمثل ما استقبلت به من الحفاوة، إنما في جو من الحزن وتكون المسيرة أكثر رزانة. أما الطقوس التي تجري بين يومي الوصول والمغادرة فيقوم كاهن المعبد وحده، بينما تنحصر واجبات الجماعة بتقديم العطايا المعقدة التركيب إلى المعبد. وفي اليوم الأول، هناك طقس جماعي هام يجري فيه رش المياه المقدسة على المتعبدين، بينما هم يؤدون الإشارة الهندوسية التقليدية للطاعة للآلهة وأكفُّهم تلامس جباههم. ولكن حتى في هذا الاحتفال المقدَّس، لا يحتاج إلا فرد واحد من أفراد العائلة للحضور والمشاركة، ويكون هذا الفرد عادةً امرأة من نساء العائلة أو مراهقاً منها يُنْتَدَب لتمثيل العائلة، أما الرجال، فهم لا يهتمون عموماً بالمشاركة طالما أن قطرات الماء المسحور تصيب مندوب عائلتهم بما يكفي لحماية العائلة بالكامل.

2 ـ **تقديس التفاوت في المكانة الاجتماعية** يتركز من جهة على الكهنوت البرهمي ومن جهة أخرى على الاحتفالات الضخمة التي يقيمها العشرات من الملوك والأمراء والنبلاء الكبار في بالي للتدليل على صعود نجمهم وتقوية مركزهم. وفي بالي، لطالما كانت رمزية التفاوت الاجتماعي، في الرتبة، هي المسمار المحوري في عجلة التنظيم السياسي فوق ـ القروي، فمنذ أقدم المراحل، كانت القوى المحركة الأساسية في عملية بناء الدولة تتعلق بالطبقية أكثر منها

بالسياسة، بالمركز والوجاهة الاجتماعية (Status) أكثر منها ببناء الدولة.

فلم يكن الهم والدَفْع باتجاه مستويات أعلى من الفاعلية الإدارية أو المالية أو حتى العسكرية هو العنصر المحرك الأساسي في تشكيل الحياة السياسية في بالي، بل كان التركيز الشديد على التعبير الاحتفالي للتمايزات المتدرجة الدقيقة في المنزلة الاجتماعية، فكانت السلطة الحكومية تأتي تالياً في الأهمية، وفي مركز مزعزع، مرتكزةً على الفروق بين الطبقات الاجتماعية التي كانت تمثل درجة أعلى في سلم المقامات الاجتماعية؛ وكانت الآليات الفعلية للسيطرة السياسية، والتي من خلالها تمارس حكومة النخبة سلطتها، كانت هذه الآليات أقل تطوراً بكثير من تلك الآليات التي تستخدمها النخبة الثقافية التقليدية لإظهار تفوقها الروحي ـ أي، طقس الدولة، وفن البلاط، وآداب النبالة.

وهكذا ففي حين ترتبط المعابد أساساً بالمجموعات القروية المتساوية ـ ربما كان المبدأ البنيوي الأساسي الذي تنتظم حوله هذه المجموعات هو أنه في داخل المعبد لا يعود هناك أهمية لكل تلك الفوارق في الرتبة الاجتماعية بين عناصر جماعة المعبد، فإن الكهنوت والاحتفالات المثيرة التي تقيمها الطبقة العليا تربطان السادة والفلاحين سويةً بروابط غير متناظرة.

وبينما في مستطاع أي فرد ذكر في طبقة البراهما أن يصبح كاهناً، فإن قلةً منهم فقط تخضع لفترة التدريب المطوَّل وعملية التطهير المطلوبة كشرط مسبق لازم لممارسة هذا الدور فعلياً[11].

---

(11) من المعتاد للكاهن أن يتخذ زوجة برهمية لكي يُرْسَم كاهناً، وبإمكان زوجته أن تملأ الفراغ بعد وفاته بصفتها كاهنة كاملة الصلاحية.

وعلى الرغم من أن الكهنوت لا يتمتع بالتنظيم المعتاد في مؤسسة كهذه، حيث يمارس كل كاهن دوره مستقلاً عن الآخرين، فإن الكهنوت ككل يرتبط ارتباطاً وثيقاً بطبقة النبلاء. ويُقال إن الحاكم والكاهن يقفان جنباً إلى جنب مثل «الأخوة الأشقاء». وينهار أيٌّ منهما من دون الآخر، فالأول (الحاكم) ينهار لفقدانه القوة الكاريزمية اللازمة لجذب الجماهير، والثاني (الكاهن) ينهار للافتقار إلى الحماية المسلحة. وحتى اليوم، تدخل كل عائلة من النبلاء في علاقة تبادلية مع عائلة مقابلة من الكهنوت، تكون المقابل الروحي لها، وفي عهد ما قبل الاستعمار كان الكهنة يملأون البلاطات الملكية، وليس ذلك فحسب، بل إنه لم يكن مستطاعاً رسم كاهن من دون الإذن من الحاكم المحلي، ولا تنصيب الحاكم شرعاً إلا عن طريق الكاهن.

وعلى مستوى العوام أو الطبقات الاجتماعية الدنيا، نجد أن كل كاهن «يمتلك» عدداً من الأتباع، تُخصصه له في وقت من الأوقات هذه العائلة النبيلة أو تلك ويُتَوارَث هؤلاء الأتباع جيلاً بعد جيل. ويجري توزيع هؤلاء الأتباع بحيث يكونون مبعثرين بشكل عشوائي، أو على الأقل بشكل متناثر ـ فيكون هناك مثلاً ثلاثة منهم في هذه القرية، وأربعة في قرية أخرى، وبعدد آخر منهم في قرية ثالثة، وما إلى هنالك ـ والسبب في ذلك يعود بوضوح إلى رغبة النبلاء في الإبقاء على الكهنة ضعفاء سياسياً. وهكذا يمكننا أن نرسم الوضع في أي قرية من القرى على النحو الآتي: يعتمد الرجل وجاره على كهنة مختلفين للحصول على حاجاتهم الدينية، التي أهمها الماء المقدس، الذي هو عنصر أساسي ليس فقط في احتفالات المعبد بل أيضاً في الطقوس المهمة كافة. والكاهن البرهمي هو الشخص الوحيد الذي بمستطاعه أن يخاطب الآلهة مباشرة ليطلب منها مباركة الماء، حيث إنه هو الوحيد الذي لديه القوة الروحية التي تتولد من نظامه التقشفي

ونقائه الطبقي، للتعامل بأمان مع القوى السحرية الهائلة التي تدخل في ذلك العمل. وهكذا يكون الكهنة سحرةً محترفين أكثر منهم كهنة حقيقين: فهم لا يخدمون الإلهي أو يبينونه للناس، بل هم يستخدمونه استخداماً عن طريق تراتيل سنسكريتية غير مفهومة وعن طريق حركات وإشارات منظمة ذات إيحاءات مقدسة.

ويدعو أتباع الكاهن كاهنهم باسم سيوا (siwa)، باسم الإله الذي يسكنه في أثناء غيبوبته في الطقوس التي يمارسها، بينما هو يدعوهم سيسيجا (sisija)، التي تعني «زبائن» بالمعنى التقريبي؛ وبهذه الطريقة ينتقل رمزياً التمايز الطبقي الاجتماعي بين الطبقات العليا والدنيا إلى حالة التضاد الروحي بين الكهنة والناس العاديين. والطريقة الأخرى التي تلبس بها الطبقة الاجتماعية لبوس التعبير الديني وتحصل بها على دعم الدين، عنيت بها تلك الاحتفالات المذهلة التي يقيمها النبلاء، هذه الطريقة تستخدم تقليداً ذا جذور سياسية وليس طقوسية ـ السخرة ـ لتحصين شرعية التفاوت الطبقي الجذري في المجتمع. وهنا، لا يكون من المهم محتوى النشاط الاحتفالي، بل قدرة المرء من موقعه على تحريك الموارد البشرية لديه لإنتاج تلك الاحتفالات الباذخة.

وتتركز هذه الاحتفالات عادةً على أحداث الحياة المفصلية (سَحْل الأسنان، إحراق الجثمان)(*). وتدخل فيها جهود جماعية من جماهير الأتباع والرعايا. . . إلخ. وتستمر فترة طويلة من الزمن،

(*) سَحْل الأسنان (بالمبرد) هي عادة بالينية تجري عادةً عند البلوغ (الحيض الأول لدى الأنثى أو لدى تغير الصوت عند الذكر) والغرض منها السيطرة على صفات الشر عند الإنسان مثل الجشع والشهوة والغضب والارتباك والحمق والغيرة وسوء النية وإغلاق العقل (بالسُكر أو بالشهوة). وبعد هذه العملية يُعتبر الأب قد أدى واجبه تجاه بناته بالكامل. وتجري العملية في احتفال ضخم مكلف. أما إحراق الجثمان بعد الموت فهو الاحتفال الأضخم والأكثر بذخاً في سلسلة الاحتفالات التي ترافق أحداث الحياة المفصلية عند المرء في بالي.

وهي بذلك تُشكّل ليس فقط رمزية الولاء والتكامل السياسيين بل أيضاً مادة هذا الولاء والتكامل. وفي أزمنة ما قبل الاستعمار، كانت التحضيرات لهذه الاحتفالات الكبرى وإجراءاتها تستهلك من الوقت والجهد أكثر مما تقتضيه سائر أنشطة الدولة مجتمعةً، بما فيها شن الحروب، ولذلك يمكننا القول، بمعنى من المعاني، إن النظام السياسي وُجد لدعم النظام الطقسي، وليس العكس. وعلى الرغم من توالي الاستعمار والاحتلال والحرب والاستقلال، فلايزال النمط ذاته مستمراً كما هو إلى حد بعيد ـ فبحسب عبارة كورا دو بوا (Cora Du Bois) الدقيقة، لايزال السادة يمثلون «التعبير الرمزي للعظمة عند طبقة الفلاحين»، ولايزال الفلاحون يمثلون دم الحياة وعماد المفاخرة لدى السادة[12].

3 ـ **العقائد المتعلقة بالموت والسحرة** تمثل الجانب «المظلم» في الديانة البالينية، وهي تتخلل تقريباً كل زوايا الحياة اليومية مضفيةً نبرةً من القلق على مجرى الحياة المعتاد الذي يكون عادةً هادئاً ومنتظماً بالكامل تقريباً؛ ولكننا نجد التعبير المباشر الأوضح عنها في تلك المنازلة الطقسية الماتعة بين الشخصيتين الأسطوريتين الغريبتين: رانغدا وبارونغ، ففي رانغدا، وضع البالينيون كل تصوراتهم القوية عن الشر المطلق، فهي ملكة السحرة المتوحشة، وهي الأرملة الدهرية، وهي العاهر المستنفذة، وهي تجسيد لإلهة الموت التي تذبح الأطفال، وهي، إذا صح قول مارغريت ميد، الإسقاط الرمزي للأم التي تنبذ أولادها[13]. أما شخصية بارونغ، فقد وضع فيها

(12) C. Du Bois, *Social Forces in Southeast Asia*, Smith College Lectures; 1947, 2nd ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959).

(13) Gregory Bateson and Margaret Mead, *Balinese Character, a Photographic Analysis*, Special Publications of the New York Academy of Sciences; vol. II (New York: New York Academy of Sciences, 1942).

الباليниون تمثيلاً ساخراً لنقاط الضعف ونقاط القوة عند الإنسان، فهو صورة للإله الطيب القلب الباعث على الضحك، وهو يبدو في مظهره وأفعاله وكأنه هجين بين الدب الأخرق والجرو الأحمق والتنين الصيني المتبختر. لأن هذين المخلوقين الأسطوريين المشبعين بتلك القوة الروحية التي تشبه قوة المانا والتي يدعوها الباليниون ساكتي (sakti)، ينخرطان في مواجهات مباشرة، ومن ثم فإن وصولهما المحتم إلى نقطة التعادل ليس غير ذي مغزى بالرغم من كل ملموسيته السحرية.

إن عروض المعركة بين رانغدا وبارونغ تجري في المعتاد، وإن ليس دائماً بالضرورة، خلال الاحتفال بعيد «مولد» معبد الموت. ويؤدي أحد القرويين (من الرجال) رقصات رانغدا، مرتدياً قناعاً مرعباً وزياً منفِّراً؛ ويؤدي رقصات بارونغ الأنيق رجلان آخران ملتحمان طولياً (من الأمام إلى الخلف) بطريقة رقصة حصان الفودفيل. ويتقدم الاثنان، الحيزبون الشمطاء والتنين، وهما في حالة من الغيبوبة كلاهما، يتقدمان بحذر وتؤدة انطلاقاً من الطرفين المتقابلين لباحة المعبد وسط إطلاق اللعنات والتهديدات والتوتر المتصاعد، في البداية يقاتل بارونغ وحيداً، ولكن سرعان ما يقع بعض المشاهدين في الغيبوبة لاإرادياً فيشهرون خناجرهم ويندفعون إلى مساعدته. وتتقدم رانغدا نحو بارونغ ومساعديه وهي تلوِّح بقماشتها السحرية. إنها قبيحة ومرعبة، وبالرغم من كرههم الشديد وغضبهم العارم عليها ورغبتهم في تدميرها، فهم يتراجعون. وعندما تحجزها قوة بارونغ (الساكتي) عن التقدم وتستدير للهروب بعيداً، تصبح فجأة جذابة بشكل لا يُقاوَم (على الأقل هذا ما أبلغني به المخبرون)، ويأخذ بارونغ ومساعدوه بالتقدم بلهفة نحوها من خلفها، واحياناً يحاولون امتطاءها من الخلف؛ ولكن عندما تستدير

برأسها نحوهم وتلمسهم بقماشتها يسقطون صرعى من دون حراك في غيبوبة. وفي الختام تنسحب من المشهد غير مهزومة، ولكن على الأقل تكون تحت السيطرة، وعندها يندفع مساعدو بارونغ المحبطون بحركات يائسة في نوبات من الغضب الوحشي المدمِّر للذات ويوجهون خناجرهم إلى صدورهم (من دون أذى، لأنهم في حالة سبات) ويلقون بأنفسهم هنا وهناك، وهم يلتهمون الدجاج الحي، وما إلى هنالك. وبدءاً من اللحظة الطويلة من الترقب القلق المرتعش التي تسبق الظهور الأولي لرانغدا وحتى هذا الانحلال الختامي في حفلة الجنون العنفي المهين، يتميز العرض برمته بجو قلق غير مريح لاحتمال انزلاقه في أي لحظة إلى رعب خالص وتدمير وحشي. ومن الواضح أن ذلك لا يحصل أبداً، إلا أن الإحساس المرعب بملامسة ذلك الحد ثم العودة عنه تكراراً، بالإضافة إلى محاولات الجوقة، التي يتناقص عدد عناصرها إثر وقوعهم في الغيبوبة، للسيطرة على الموقف بأقل الحدود، كل هذا يبعث شعوراً غامراً بالترقب والإثارة، حتى بالنسبة إلى المراقب الخارجي. ويندر أن نجد تصويراً مسرحياً مثيراً بهذا القدر لأبعاد الخيط الرفيع الفاصل بين العقل وغيابه، بين غريزة الحياة وغريزة الموت، وبين الإلهي والشيطاني.

عقلنة الديانة البالينية

في ما خلا بعض العقائد الغريبة ذات التأثير المحدود مثل البهائية والمورمونية (وإذا نحينا جانباً الأديان المسماة سياسية مثل الشيوعية والفاشية، على أنها حالات موضع شك)، لم تظهر أي أديان عالمية معقلنة جديدة منذ زمن محمد [ﷺ]. وبالتالي، فإن كل القبائل والفلاحين في العالم تقريباً من الذين تخلوا عن أديانهم التقليدية منذ ذلك الحين، إلى أي درجة كان ذلك، اعتنقوا واحداً من الأديان التبشيرية/الدعوية الكبرى ـ المسيحية أو الإسلام أو

البوذية. أما في بالي، فيبدو مثل هذا المسار غير وارد، فالمبشرون المسيحيون لم يحرزوا تقدماً كبيراً في الجزيرة، وبالنظر لارتباطهم بالنظام الاستعماري المرذول، فإن حظوظهم في إحراز أي تقدم تبدو أضعف الآن من ذي قبل. كما إنه من غير المحتمل أن يعتنق البالينيون الإسلام بأعداد كبيرة، برغم حركة الأسلمة العامة في إندونيسيا، فهم مدركون بشدة وفخورون بشغف بكونهم شعباً يقطن جزيرة هندوسية في بحر إسلامي، وموقفهم من الإسلام مثل موقف الدوقة من الحشرة. إن اعتناقهم المسيحية أو الإسلام سيكون في نظرهم تخلياً عن هويتهم البالينية، وفي الواقع، حين يغير أحد البالينيين دينه فهو لايزال يعتبر بنظرهم، حتى بنظر المتسامحين منهم والمثقفين، أنه قد تخلى ليس فقط عن الديانة البالينية، بل عن موطنه بالي أيضاً، وربما أنه تخلى عن عقله نفسه. وقد يكون للمسيحية والإسلام كلاهما تأثير على بعض التطورات في الجزيرة؛ لكن لا حظ لهم البتة تقريباً في السيطرة على تلك التطورات[14].

إلا أنه من الواضح في كل الجوانب أن هناك هزة شاملة لأسس النظام الاجتماعي الباليني مقبلة قريباً، إن لم تكن قد بدأت فعلاً، فإن انبعاث الجمهورية الموحَّدة، حيث تدخل بالي كأحد مكوِّنات هذه الجمهورية، قد أتى بأفكار التربية الحديثة وأشكال جديدة للحكم وبوعي سياسي معاصر إلى الجزيرة. ومع التحسن الجذري

---

(14) للاطلاع على حُكم مشابه توصل إليه مبشِّر لغوي، انظر المقدمة التي كتبها ج. ل. سويلينغريبل (J. L. Swellengrebel) في: Sweliengrebel [et al.], *Bali: Studies in Life, Thought and Ritual.*

وبما أن مسوَّدة هذه المقالة كُتبت في الميدان قبل ظهور مقالة سويلينغريبل، فإن التوافق بين بعض الأفكار التي يقدمها وبين أفكاري أنا يقدم دعماً مستقلاً لحقيقة العملية الموصوفة أعلاه.

الحاصل في وسائل الاتصالات، كان هناك ازدياد في إدراك أهل الجزيرة للعالم الخارجي والتواصل مع هذا العالم، ما أمدَّهم بمعايير جديدة يقيسون بها قيمة ثقافتهم هم كما تراث الشعوب الأخرى. أضف إلى ذلك التغيرات الداخلية الحتمية الحصول ـ حركة التمدين المتنامية والضغط السكاني المتزايد، وما إلى هنالك ـ التي زادت كثيراً من صعوبة المحافظة على الأنظمة التقليدية للتنظيم الاجتماعي بأشكالها الثابتة، فما حصل في بلاد الإغريق أو في الصين بعد القرن الخامس ق. م. ـ إزالة السحر/الوهم عن العالم ـ يبدو أنه على وشك الحصول في جزيرة بالي في منتصف القرن العشرين، وإن بسياق تاريخي مختلف كلياً وفي إطار معنى تاريخي مختلف كلياً أيضاً.

إن الاحتمال القائم الآن هو أن يقوم الباليون بعملية عقلنة لنظامهم الديني من خلال «الاعتناق الداخلي» (Internal Conversion)، إلا إذا ـ وهذه إمكانية واقعية ـ تحركت الأحداث بسرعة كبيرة بحيث لا يعود بوسعهم المحافظة على إرثهم الثقافي بالمطلق. ويبدو أن البالينيين الآن على وشك إنتاج فلسفة «بالي نية» (Bali -ism) جديدة مدركة لثقافتها، تقارب، في أبعادها الفلسفية، الأديان العالمية إن من حيث عمومية الأسئلة التي تطرحها أو شمولية الاجابات التي تقدمها سواءً بسواء، وفي ذلك سيكون الباليون سائرين على هدى من الأديان الهندية، بشكل يتسم بالعمومية والروح النقدية، تلك الأديان التي طالما ارتبطوا بها بالاسم، وإن كانوا منقطعين عن روحيتها العقيدية.

أما الأسئلة فهي مطروحة الآن، وعلى الأخص من قِبل الشباب، ففي أوساط المتعلمين أو أنصاف المتعلمين من الشباب بين سن الثامنة عشرة والثلاثين الذين شكلوا الطليعة العقيدية للثورة، ظهرت علامات مبعثرة، وإن متميزة، تنبئ عن اهتمام بالقضايا

الروحية التي قد تبدو غير ذات مغزى بالنسبة إلى الجيل السابق لهم أو حتى لمعاصريهم الذين هم على درجة أقل من الالتزام.

فمثلاً، ذات ليلة، في جنازة في إحدى القرى حيث كنت أقيم، اندلعت مناقشة فلسفية على أوسع نطاق لمثل هذه القضايا بين ثمانية أو عشرة من الشباب الذين كانوا يجلسون القرفصاء حول الباحة وهم «يحرسون» الجثمان. إن طقوس الجنازة، شأنها شأن الجوانب الأخرى التي وصفتها من الديانة البالينية التقليدية، تتكون بمعظمها من جمهرة كبيرة من التفاصيل الصغيرة المشغولة بعناية ومهما كان الاهتمام الذي يبعثه الموت بالبدايات والنهايات، فإنه يبقى غارقاً تحت الانهماك بالطقوسية. إلا أن هؤلاء الشباب، الذين كان اهتمامهم بتلك الأمور في حدوده الدنيا، انخرطوا بشكل عفوي في مناقشة حول طبيعة الدين بما هو كذلك.

بدايةً توجه الشباب إلى مناقشة مشكلة لطالما اقضت مضاجع المتدينين وطلاب العلم الديني على السواء: كيف يمكن للمرء أن يقول أين تنتهي التقاليد العلمانية الدينية وأين يبدأ الدين، المقدس، حقيقة؟ هل إن كل البنود التفصيلية في طقس الجنازة ضرورية لإظهار الاحترام للآلهة، هل هي فعلاً قضايا مقدسة؟ أو هل أن الكثير من هذه البنود مجرد تقاليد بشرية يقوم بها الناس تقليداً للعادات العمياء؟ وإذا كان الأمر كذلك، كيف يمكن للمرء أن يميز الواحد من الآخر؟

وقام أحد الرجال وقدَّم فكرة تقول بأن الممارسات التي تهدف بوضوح إلى إقامة التواصل بين الناس وإلى تقوية العلاقة بين بعضهم البعض ـ من مثل اشتراك الجماعة في صنع المحفَّة لنقل الجثة أو اشتراك أهل الميت في تحضير الجثمان ـ هذه الممارسات توصف بالتقاليد، ولذلك فهي ليست مقدسة، بينما الممارسات المتصلة مباشرة بالآلهة ـ إنحناء الأهل احتراماً لروح الفقيد، تطهير الجثمان

بالماء المقدس وما إلى هنالك ـ هي ممارسات دينية فعلية. وأدلى شخص آخر برأي يقول إن تلك العناصر التي تظهر عموماً في الاحتفالات الدينية الطقسية، والتي يجدها المرء في كل مكان تقريباً من الولادة إلى الوفاة، في المعابد وفي عروض مسرحية رانغدا (هنا أيضاً، الماء المقدس مثال جيد) هي أمور دينية، بينما تلك التي لا تظهر إلا بشكل متناثر هنا وهناك، أو أنها محدودة الحدوث في طقس أو طقسين، فليست بدينية.

ثم تغيرت وجهة المناقشة بعد ذلك، كما يحصل في مناقشات كهذه عادةً، إلى البحث في الأسس التي ينبغي اعتمادها في الحكم على صلاحية الدين، فقام رجل منهم، وكان متأثراً بالنظرة الماركسية وأخذ يبشر بالنسبية الاجتماعية: عندما تكون في روما، افعل كما يفعل الرومان، هذه عبارة اقتبسها بشكلها الإندونيسي. الدين هو صناعة بشرية. الإنسان هو الذي أوجد اللّه ثم أطلق عليه أسماء من عنده، فالدين شيء نافع وقيِّم ولكنه لا يحمل أي قيمة ماورائية، فما يؤمن به شخص على أنه الدين الصحيح يراه شخص آخر خرافةً. وفي نهاية المطاف، كل شيء يعود إلى مجرد العادات والتقاليد.

ولقيت هذه المقولة معارضة واستهجاناً وانزعاجاً عاماً. وكان هناك رد من ابن رئيس القرية الذي قدَّم موقفاً إيجابياً بسيطاً لاعقلانياً. إن المناقشات الفكرية هي في غير موضعها بالكامل. إن لديه المعرفة الكلية أن الآلهة موجودة. الإيمان يأتي في المرتبة الأولى والفكر له المحل الثاني. إن الإنسان المتدين الحقيقي، مثله هو، يعرف ببساطة أن الآلهة تأتي فعلاً إلى المعابد ـ وهو يستطيع أن يشعر بوجودها. وقام رجل آخر، ذو ميول فكرية أكثر ممن سبقه، وقدم ارتجالاً مقولة رمزية معقدة لحل الإشكال. إن سَحْل الأسنان يرمز إلى الإنسان مقترباً من الآلهة مبتعداً عن الحيوان ذي الأنياب، فهذا الطقس يعني هذا

وذلك الطقس يرمز إلى ذاك؛ هذا اللون يرمز إلى العدالة، وذاك اللون يرمز إلى الشجاعة، . . . إلخ، فما يبدو في الظاهر غير ذي معنى يكون مليئاً بالمعاني الخفية، إذا ما امتلك المرء المفتاح لفهم هذه المعاني. عالم باطني (Cabalist) باليني. ثم قام رجل آخر يمكن نسبته إلى مذهب اللاأدرية والشك وإن لم يكن ملحداً، وقدم لنا خط الوسط الذي هو خير الأمور. ليس بإمكان المرء أن يفكر في هذه الأمور حقيقةً لأنها لا تقع ضمن دائرة فهم الإنسان. والأمر ببساطة هو أننا لا ندري. والسياسة الفضلى هي السياسة المحافظة ـ صدِّق نصف ما تسمع به. وبهذه الطريقة لن تقع في خطر المبالغات.

وهكذا استمرت المناقشات وقتاً طويلاً من تلك الليلة. وكان هؤلاء الشباب (في ما خلا ابن رئيس القرية، الذي كان كاتباً حكومياً في بلدة مجاورة) كلهم من الفلاحين والمهنيين؛ وكانوا في مواقفهم التي عبروا عنها نماذج جيدة للنظرة الفيبرية (Weberians) وإن من دون علم منهم، فمن جهة، كانوا مهتمين بفصل الدين عن الحياة الاجتماعية عموماً، ومن جهة أخرى، كانوا مهتمين بمحاولة ردم الهوة بين هذا العالم والعالم الآخر، بين ما هو علماني وما هو مقدس رباني، الأمر الذي انفتح بواسطة موقف منهجي مدروس، بنوع من الالتزام العام. وهنا نجد أزمة الإيمان، وتحطيم الخرافة، وزعزعة الأسس على حقيقتها من دون زخرفة.

ونحن نجد أن هذا النوع من الجدية المستحدثة في المناقشة يظهر هنا وهناك أيضاً في الأوساط الدينية. ونحن واجدون في عدد من احتفالات المعابد حماسة دينية تظهر بين أوساط بعض الشباب من الذكور (كما في قلة من الشابات أيضاً) من جماعة المعبد ـ ويظهر ذلك على وجه الخصوص في تلك الاحتفالات التي يتزايد عددها والتي يرأسها كاهن برهمي شخصياً، بدلاً، كما كانت العادة،

من تقديم الماء المقدس فقط ليستعمله كاهن المعبد الآتي من الطبقات الاجتماعية الدنيا. وبدلاً من انتداب فرد واحد من أفراد العائلة ليمثلها في العبادة والركوع أمام الآلهة، نجد العائلة بأكملها تشارك في العبادة وتتحلق حول الكاهن للحصول على المزيد من الماء المقدس الذي يُرشُّ على الراكعين. وبدلاً من التعبُّد في جو من الضجيج وصراخ الأطفال ودردشة الكبار، وهذا ما يحصل عادةً في مثل هذه المناسبات، يصر على الهدوء والسكينة والوقار في ذلك الطقس التعبدي. وبعد انتهاء العبادة، يأخذ الجميع بالحديث عن الماء المقدس ولكن ليس بعبارات سحرية وإنما بعبارات عاطفية، قائلين إن القلق الداخلي والحيرة اللذين كانوا يعانون منهما بردتا حين تساقط عليهم رذاذ الماء المقدس، كما يتحدثون عن إحساسهم بالحضور المباشر للآلهة. أما كبار السن والمحافظون، فلا يفهمون الكثير من مثل هذه الأحاديث، وهم ينظرون إليها، كما يقولون هم أنفسهم، نظرة البقرة إلى الجوقة الموسيقية ـ بذهول وحيرة الجاهل (ولكن ليس على نحو عدائي).

على المستوى الشخصي، تتطلب مثل هذه التطورات في اتجاه العَقْلَنَة نوعاً من العقلنة الموازية على مستوى العقيدة، إذا كان لها أن تستمر. وهذا ما يحصل الآن في الواقع، وإن إلى مدى محدود، من خلال عدة مؤسسات للنشر منشأة حديثاً تحاول أن تضفي تنظيماً علمياً على الكتابات الكلاسيكية القديمة المدونة على سعف النخيل والتي ترتكز إليها دعوى الكهنة البرهميين في تحصيل العلم، بترجمتها إلى اللغة البالينية الحديثة أو إلى الإندونيسية، وبتأويلها تأويلاً أخلاقياً ـ رمزياً، باصدارها بطبعات رخيصة الكلفة لجماهير القراء الذين يتزايد عددهم مع تنامي القدرة على القراءة والكتابة وتناقص الأمية. كما إن دور النشر هذه تنشر ترجمات لأعمال هندية،

هندوسية وبوذية على حد سواء، وتستورد الكتب الفلسفية الصوفية من جاوة، كما إنها أصدرت عدة كتب أصلية لكُتّاب باليـنيين حول تاريخ ديانتهم وأهميتها[15].

من جديد، إن الشباب من المثقفين هم الذين يشترون هذه الكتب في الغالب، ولكنهم يقومون بتلاوتها في المنازل أمام عائلاتهم. والاهتمام كبير بهذه الكتب، وخاصة المخطوطات البالينية القديمة، حتى في أوساط المحافظين التقليديين. وعندما ابتعت بعضاً من هذه الكتب وتركتها في أرجاء منزلنا في القرية، أصبحت شرفتنا الأمامية أشبه بمركز أدبي حيث كانت تأتي جماعات من القرويين يجلسون هناك لساعات طويلة يقرأون هذه الكتب لبعضهم البعض، ويعلقون على معانيها من وقت لآخر، قائلين إنه لم يكن يُسمح لهم برؤية مثل هذه الكتابات إلا منذ الثورة، وإنه في العصر الاستعماري، كان أفراد الطبقات العليا يمنعون نشرها بالكامل. وهكذا، فإن هذه العملية برمتها تمثل نشراً للوعي الديني خارج دائرة الطبقات الكهنوتية التقليدية ـ وبالنسبة إلى هؤلاء، في أي حال كانت هذه الكتابات رموزاً باطنية سحرية أكثر منها نصوصاً مقدسة اشتراعية ـ ويجري تعميم هذه الكتابات على الجماهير، ما هو بمثابة هبوط بالمستوى العلمي للعلم الديني والنظرة الدينية إلى مستوى العامَّة من الناس، بالمعنى الجذري لهذه الكلمة. وللمرة الأولى، يحس بعض البالينيين على الأقل بالقدرة على فهم كنه ديانتهم؛ والأكثر أهمية من ذلك هو أنهم يشعرون بحاجتهم إلى ذلك وبحقهم في الوصول إلى هذا الفهم.

---

(15) للاطلاع على أوصاف من هذا الأدب، انظر المقدمة في: المصدر نفسه، ص 70 ـ 71.

وإزاء هذه الخلفية، قد يبدو تناقضياً القول إن القوة الرئيسية خلف حركة التعليم الديني والتأويل الفلسفي ـ الأخلاقي هذه هي طبقة النبلاء، أو جزء منها، وإنه من المؤكد أن أفراداً من شباب الطبقة الأرستقراطية هم الذين يجمعون المخطوطات ويترجمونها وينشئون المؤسسات لنشرها وتوزيعها.

إلا أن هذا ليس إلا تناقضاً ظاهرياً، فكما لاحظت سابقاً، إن جزءاً كبيراً من منزلة النبلاء التقليدية يرتكز إلى أسس احتفالية طقسية؛ إن جزءاً كبيراً من النشاط الطقسي الاحتفالي التقليدي مصمم بطريقة تؤدي انعكاسياً إلى جعل وجاهة هؤلاء النبلاء وحقهم في الحكم مقبولين في المجتمع. إلا أن هذا التقبل البسيط لوجاهة النبلاء قد أصبح اليوم صعب التحقق بشكل متزايد فالتغيرات السياسية والاقتصادية في جمهورية إندونيسيا تقوض دعائم هذا التقبل، وكذلك تفعل النظرية الأيديولوجية الشعبية التي تصاحب هذه التغيرات، فعلى الرغم من أن الاحتفاليات الكبرى على نطاق واسع لاتزال موجودة في بالي، وعلى الرغم من استمرار الحاكمة في التشبث بدعواها بالتفوق من خلال البذخ الطقسي الاحتفالي، فإن أيام الاحتفالات الضخمة لإحراق الجثث وسَحْل الأسنان تبدو قريبة من نهايتها.

إن أولئك النبلاء الذين يمتلكون قدراً أكبر من غيرهم من نفاذ البصيرة، تبدو لهم الكتابة على الجدار (القدر المحتوم) واضحة تماماً: إذا استمروا في التشبث بدعوى الحق في الحكم على الأسس التقليدية وحدها، فسوف يفقدونها سريعاً، فالسلطة الآن تتطلب ما هو أكثر من الاحتفالية البلاطية لتبرير وجودها؛ إنها تتطلب وجود «الأسباب» ـ أي وجود العقيدة والفكرة. وهذا ما يحاولون إيجاده عبر إعادة تقديم وإعادة تأويل الأدب الباليني الكلاسيكي وإعادة تأسيس الرابطة الفكرية التي تربطهم بالهند، فما كان في الماضي يرتكز إلى العادات الطقسية يُفترض أن يرتكز اليوم إلى المعتقد الديني المُعَقْلَن.

إن الاهتمامات الرئيسية التي يركز عليها محتوى الأدب «الجديد» ـ مصالحة الشِرْك مع التوحيد، قياس الأهمية النسبية للعناصر الهندوسية والعناصر «البالينية» في الديانة «الهندوسية البالينية»، علاقة الشكل الخارجي بالمحتوى الداخلي في الأعمال العبادية، وتتبُّع الأصول التاريخية ـ الأسطورية للمقامات الطبقية، وما إلى هنالك ـ كلها تؤدي إلى وضع النظام الطبقي الاجتماعي التقليدي في سياق فكري عقلاني واضح. وهكذا فإن الأرستقراطية (أو جزءاً منها) أعطت لنفسها دور القيادة في النظرة البالي نية الجديدة للحفاظ على مركز السيادة الاجتماعية العامة.

أما إذا ما نظرنا إلى هذه الحركة على أنها حركة محض ماكيافيلية، فنكون نعطي هؤلاء النبلاء الشباب أكثر مما يستحقون ونبخسهم حقهم في الوقت ذاته، فهم في أحسن الأحوال غير مدركين لما يفعلون إلا بشكل جزئي؛ وليس هذا فحسب، بل إنهم، مثل المنظرين اللاهوتيين القرويين الذين أشرت إليهم سابقاً، جزئياً على الأقل يتحركون بدافع ديني وليس بدافع سياسي، فالتحولات التي أتت بها «إندونيسيا الجديدة» قد ضربت طبقة النخبة القديمة بالقسوة نفسها التي ضربت بها أي مجموعة أخرى في المجتمع البالي بطرحها الأسئلة حول أسس معتقدها في طبيعة دورها في المجتمع ومن ثم نظرتها إلى طبيعة الواقع الذي يرون فيه جذور هذا الدور. إن التهديد الماثل ـ بإزاحتهم من السلطة يبدو لهم ليس فقط قضية اجتماعية بل قضية روحية أيضاً. ولذلك فإن اهتمامهم المفاجئ بقضايا العقيدة هو جزء من اهتمامهم بإيجاد المبرر لأنفسهم أخلاقياً ودينياً فلسفياً، ليس فقط في أعين سواد الناس بل في أعينهم هم أيضاً، كما هو جزء من محاولتهم الحفاظ على الأقل على أساسيات النظرة إلى العالم وإلى نظام القيم البالي القائم في مواجهة وضع اجتماعي متغير جذرياً. وإن شأنهم في ذلك شأن الكثير من المبتدعين

في الدين، فهم في الوقت ذاته إصلاحيون وساعون إلى إعادة القديم.

وإلى جانب اشتداد الاهتمام الديني ومنهجة العقيدة، هناك طرف ثالث في عملية العقلنة هذه ـ الجانب التنظيمي الاجتماعي، فإذا كان مقدراً للنظرة البالي نية أن تزدهر، فهي تحتاج ليس فقط إلى تغيُّر في العاطفة الشعبية والتقنين الواضح، بل أيضاً إلى هيكلية مؤسسية منظمة تنظيماً رسمياً وشكلياً تتجسد فيها اجتماعياً. وهذه الحاجة، التي هي أساساً حاجة كهنوتية، آخذة في الدوران حول مشكلة علاقة الديانة البالينية بالدولة الوطنية، وعلى وجه الخصوص حول مكانتها ـ أو انعدام تلك المكانة ـ في وزارة الأديان في الجمهورية.

إن مركز الوزارة، التي يرأسها وزير كامل الصلاحية في الحكومة، يقع في جاكرتا، إلا أن لها مكاتب في معظم نواحي البلاد. ويسيطر عليها المسلمون بالكامل وتتمحور نشاطاتها الأساسية حول بناء المساجد ونشر ترجمات وتفاسير للقرآن بالإندونيسية، وتعيين مأذونين للزواج، وتقديم الدعم للمدارس القرآنية، ونشر الدعوة الإسلامية، وما إلى هنالك. وللوزارة نظام مكتبي بيروقراطي معقد التركيب، فيه أقسام للبروتستانت والكاثوليك (الذين يقاطعون الوزارة بأي حال لأسباب انفصالية) كديانتين منفصلتين. إلا أن الديانة البالينية تُصنَّف مع الديانات الصغرى الموصوفة بـ «الهمجية» ـ أي الوثنية أو الشركية أو البدائية. . . إلخ ـ التي ليس لمعتنقيها أي حقوق أصلية أو أي مساعدة من الوزارة. ويُنظر إلى هذه الديانات «الهمجية» من وجهة نظر الإسلام الذي يميز بين «أهل الكتاب» وبين «ديانات الجهل»، على أنها تهديد للدين الحقيقي ويعتبر أتباعُها مجالاً للدعوة من قبل المسلمين[16].

(16) للاطلاع على بعض المناقشات البرلمانية بخصوص هذه القضية، انظر المقدمة في: المصدر نفسه، ص 72 ـ 73.

بالطبع، لا ينظر البالينيون إلى هذا الوضع نظرة رضى، وقد قدموا عرائض إلى جاكرتا للاعتراف بديانتهم على قدم المساواة مع البروتستانتية والكاثوليكية والإسلام، بصفتها الدين الرئيسي الرابع في البلاد. ويتعاطف الرئيس سوكارنو، الذي هو نصف باليني، وكذلك العديد من القادة الوطنيين، مع هذا الطلب، إلا أنهم لا يستطيعون، حتى الآن، إغضاب المسلمين المحافظين الذين يمتلكون القوة السياسية، ولذلك فهم يتذبذبون في مواقفهم ولا يقدمون إلا دعماً ضئيلاً للقضية. ويتحجج المسلمون بأن أتباع الديانة الهندوسية البالينية محصورون جميعاً في مكان واحد، بعكس المسيحيين الذين ينتشرون في أنحاء إندونيسيا كافة؛ ويشير البالينيون إلى أن هناك جاليات بالينية في جاكرتا وفي أماكن أخرى من جاوة، كما في سومطرة الجنوبية (من المهاجرين)، ويحتجون باقامة معابد بالينية في جاوة الشرقية. ويرد المسلمون بالقول: أنتم لستم أهل كتاب وليس لديكم كتاب مقدس فكيف يمكنكم أن تكونوا ديناً عالمياً؟ ويجيب البالينيون: لدينا مخطوطات ومدوَّنات تعود إلى ما قبل زمن محمد [ﷺ]. ويرد المسلمون، أنتم مشركون تؤمنون بآلهة متعددة وتعبدون الحجارة؛ ويجيب البالينيون: الإله واحد ولكن له أسماء متعددة و«الحجر» ما هو إلا وسيلة انتقال الإله، وليس الإله نفسه. حتى إن بعض البالينيين المثقفين يزعمون أن السبب الحقيقي وراء عدم رغبة المسلمين بالاعتراف بهم في الوزارة هو خوف المسلمين في حال تم الاعتراف رسمياً بالديانة «البالي نية» من أن العديد من الجاويين، الذين يتبعون الإسلام اسمياً وظاهرياً فقط، في حين هم لايزالون يعتنقون الهندوسية ـ البوذية في قلوبهم، سوف يرتدون عن الإسلام وأن الديانة «البالي نية» سوف تنمو سريعاً على حساب الإسلام.

وعلى أي حال، فإن هناك مأزقاً وطريقاً مسدوداً. ونتيجة لذلك،

أقام البالينيون «وزارة أديان» مستقلة خاصة بهم، بتمويل محلي، وهم يحاولون من خلالها إعادة تنظيم بعض مؤسساتهم الدينية المركزية الأكثر أهمية. ويتركز الجهد الأساسي فيها حتى الآن (بنتائج غير مختلفة إلى حد بعيد) على تنظيم مسألة المؤهلات المطلوبة في الكهنة البرهميين، فبدلاً من تأسيس الدور الكهنوتي أساساً على الجانب الوراثي، وهذا في حد ذاته ليس موضع مناقشة عندهم بالطبع، أو على المهارة في إجراء الطقوس، فإن الوزارة ترغب في تأسيس هذا الدور على العلم والحكمة. وتريد الوزارة أن يكون الكهنة على إلمام كافٍ بالنصوص المقدسة ومعانيها وعلى مقدرة على ربطها بالحياة المعاصرة، وأن يكونوا على خُلُق قويم، وأن يكونوا قد حصَّلوا على الأقل درجة من العلم الحقيقي الذي يؤهلهم لأداء دورهم، وما إلى هنالك. ويقول المسؤولون: إن شبابنا لم يعودوا مستعدين لاتباع شخص ما لأنه من السلالة البرهمية؛ علينا أن نجعل منه شخصاً جديراً بالاحترام الأخلاقي والفكري، وأن يكون مرشداً روحياً بالحقيقة. وللوصول إلى هذه الغاية، نجدهم يحاولون ممارسة السيطرة على عملية رَسْم الكهنة، حتى إلى درجة إخضاع المرشحين للكهنوت إلى امتحانات تأهيلية، كما يحاولون جعل الكهنوت مؤسسة ذات نظام محدَّد عن طريق عقد الاجتماعات للكهنة في كل منطقة من المناطق. ويجول مندوبو «الوزارة» على القرى حيث يلقون الخطابات التربوية حول الأهمية الأخلاقية للديانة البالينية، وعلى فضائل التوحيد وعلى أخطار عبادة الأوثان، وما شابه ذلك من مواضيع. حتى أنهم يحاولون إضفاء بعض التنظيم على جهاز المعابد، وإقامة تصنيف منهجي للمعابد، وربما يحاولون مع الوقت رفع مكانة أحد هذه المعابد، ومن المحتمل أن يكون المعبد الأصل في القرية، بطريقة عامة تضاهي مكانة المسجد أو الكنيسة.

إلا أن ذلك كله لايزال في مرحلة التخطيط على الورق، ولا يمكن لأحد أن يزعم أن عملية إعادة تنظيم الديانة البالينية قد حققت قدراً كبيراً من التقدم على أرض الواقع. بيد أن هناك مكتباً تابعاً للوزارة في كل منطقة وصاية من مناطق بالي الآن، يرأسه كاهن برهمي يتلقى راتباً من الوزارة (إن تعيين «مسؤول» ذي راتب منتظم في الكهنوت هو ذاته ثورة في هذا المجال إلى حد ما)، ويعاونه ثلاثة أو أربعة من الكهنة، معظمهم من الطبقة البرهمية أيضاً. كما تم تأسيس مدرسة دينية، مستقلة تنظيماً عن الوزارة، إنما تتلقى منها الدعم والتشجيع، كما أُسِّس حزب سياسي ديني صغير الحجم، يتمحور حول أحد النبلاء من ذوي المناصب الرفيعة، مكرَّس للمُضي قدماً بهذه التغييرات، وهكذا، على الأقل، تظهر بوادر، وإن ضعيفة، لعملية البيروقراطية المكتبية الدينية.

ويبقى من غير الواضح إلام سيؤدي ذلك كله - أي اشتداد المساءلة في الدين وانشار المعرفة الدينية، ومحاولة إعادة، تنظيم المؤسسات الدينية. وبطرق عديدة، قد يبدو أن الاتجاه العام لحركة العالم المعاصر تسير عكس اتجاه العقلنة الدينية التي تنبئ بها هذه التطورات، وربما أدَّت «الأفكار المادية الحديثة» - التي يخشاها السِير ريتشارد وينستدت (Sir Richard Winstedt) - في النهاية إلى طَمْس التراث البالينى وإنهاكه. إلا أن ما يحصل هو أن مثل هذه التيارات والاتجاهات الجارفة - عندما لا تتحول إلى مجرد سراب بالكامل - فهي غالباً ما تمر بالأشكال الثقافية المتجذرة بعمق ولا تترك فيها الأثر العميق الذي نتخيله؛ وليس ذلك فحسب، بل يجب أن لا نستهين بالقوة الإصلاحية التي نراها في بالي، وهي المتمثلة بالتحالف الثلاثي للشباب المضطرب والنبالة المهدَّدة والكهنوت المستثار، على الرغم من ضعفها الراهن. ونجد اليوم في بالي، وإن

في البدايات، من العمليات الفكرية والاجتماعية التي تشبه الحركات التي أنشأت التحولات الدينية الكبرى في تاريخ العالم، ومهما كان من أمر ملابساتها أو نتائجها المحتملة، فلا يمكن لنا إلا أن نتعلم شيئاً من مسارها. وبإمعان النظر في ما سيحصل على هذه الجزيرة الصغيرة في خلال العقود المقبلة، سيتاح لنا الوصول إلى استبصارات هامة في حركيات التغير الديني ذات محددة ومباشرة لا يمكن للتاريخ أن يقدمها لنا عند دراسة الأمور التي كانت قد حصلت بالفعل[17].

---

(17) في العام 1962 جرى الاعتراف بـ «الديانة البالينية» رسمياً كأحد «الأديان الكبرى» في إندونيسيا ومنذ ذلك الحين، وعلى الأخص منذ حصول مجازر العام 1965، كان هناك ازدياد ملحوظ في التحول من الإسلام إلى «البالينية» في جاوة. وفي جزيرة بالي نفسها، نمت الحركة الهندوسية الإصلاحية لتصبح قوة كبرى في المجتمع الباليني. حول هذه المواضيع، انظر: C. Geertz, «Religious Change and Social Order in Soeharto's Indonesia,» *Asia*, vol. 27 (Autumn 1972), pp. 62-84.

الجزء الرابع

الفصل الثامن

الأيديولوجيا باعتبارها نظاماً ثقافياً

I

إنها لإحدى السخريات الصغيرة في تاريخ الفكر الحديث أن مصطلح «العقيدة / الأيديولوجيا» قد أصبح هو نفسه «مؤدلجاً» بالكامل، ففيما كان هذا المصطلح في ما مضى يعني مجموعة من الطروحات السياسية، التي ربما تكون ذات طابع فكري نظري غير قابل للتطبيق، بل تنزع إلى المثالية في كل حال ـ «رومانسيات اجتماعية» على حد وصف أحدهم، وربما هو نابليون ـ أصبح هذا المصطلح يعني الآن، بحسب **معجم وبستر** (***Webster***): «التأكيدات والنظريات والأهداف المتكاملة والتي تؤلف برنامجاً سياسياً ـ اجتماعياً، وغالباً ما يكون متضمناً في معناها عنصر الدعاية المصطنعة غير الأصيلة؛ كما في القول إن الفاشية أخضعت للتغيير في ألمانيا لتُوائمَ الأيديولوجية النازية» ـ وهذا طَرْحٌ أكثرُ هولاً وضخامة. وحتى في الكتابات التي تَدَّعي، باسم العلم، أنها تستعمل معنى محايداً للمصطلح، فإن استخدام هذا المصطلح يتجه على الرغم من كل شيء وجهة جدلية متميزة: ففي كتاب سوتون (Sutton) وهاريس (Harris) وكايسن (Kaysen) وتوبين (Tobin)، **عقيدة الأعمال في**

أميركا (*The American Business Creed*)، مثلاً، وهو كتاب ممتاز من وجوه عديدة، نجد التأكيد الآتي: «ليس للمرء أن أن يشعر بالإنزعاج أو الحزن إذا ما وُصفت آراؤه بـ «الأيديولوجية» أكثر مما يشعر أحد الشخوص الشهيرة في مسرحيات موليير عند اكتشافه بأنه يستعمل النثر في كلامه طيلة حياته»؛ ونجد هذا التأكيد متبوعاً مباشرة بلائحة من الخصائص الرئيسية التي تميز الأيديولوجية مثل التميُّز، والتبسيط الزائد، واستعمال اللغة العاطفية، والتكيُّف مع أهواء الجمهور[1].

لا أحد خارج مجموعة الدول الشيوعية، حيث نجد مفهوماً متميزاً لدور الفكر في المجتمع داخلاً في المؤسسة الاجتماعية، لا أحد يطلق على نفسه وصف «المنظِّر» أو خبير الأيديولوجيا (Ideologue)، أو يرضى بأن يطلق عليه الآخرون هذا اللقب. والآن نجد المقولة الساخرة المألوفة: «أنا لديَّ فلسفتي الاجتماعية؛ أنت لديك أفكارك السياسية؛ هو لديه الأيديولوجيا» نجدها مطبَّقة عالمياً.

إن العملية التاريخية التي أدت إلى أن يصبح مفهوم الأيديولوجيا نفسه جزءاً من الموضوع الذي يشير إليه، قد تتبَّعها ووصفها مانهايم (Mannheim)؛ إن إدراكنا (وربما كان ذلك مجرد اعتراف منا) بأن الفكر السياسي ـ الاجتماعي لا ينمو من التأمل المجرَّد فحسب بل هو «مرتبط دوماً بالمواقف الحياتية الراهنة للشخص الذي يلوّن بالتفكير»، هذا الإدراك (أو الاعتراف) بدا وكأنه يلوّن هذا الفكر بذلك الجهد المبتذل للحصول على المنفعة أو المصلحة، وهو ما كان هذا الفكر يدعي أنه يتعالى عليه[2]. إلا أن هناك شيئاً أخر ذا

(1) Francis X. Sutton [et al.], *The American Business Creed* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1956), pp. 3-6.

(2) Karl Mannheim, *Ideology and Utopia; an Introduction to the Sociology of* = *Knowledge*, Harvest ed. (New York: [n. pb., n. d]), pp. 59-83, and Robert K.

أهمية مباشرة أكبر وهو قضية ما إذا كان هذا الامتصاص لمفهوم الأيديولوجيا إلى داخل موضوعه الإشاري قد حطم نفعيته العلمية بالكامل، أي ما إذا كان هذا الامتصاص، بجعله لهذا المصطلح تهمةً وسُبَّة، سيمكن هذا المفهوم من البقاء مفهوماً تحليلياً حيادياً. وفي حالة مانهايم، كانت هذه المشكلة هي الفكرة المبثوثة الكامنة في كتابه برُمَّته ـ وبحسب كلمات مانهايم نفسه: هي بناء «مفهوم غير تقويمي للأيديولوجيا، لا يكون من شأنه إطلاق الأحكام». وكلما ازداد مانهايم تشبثاً بفكرته وبحثاً بها كلما غرق أكثر فأكثر في جوانب غموضها حتى وصل، مدفوعاً بمنطق افتراضاته الأولية بإخضاع حتى وجهة نظره الشخصية للتحليل السوسيولوجي، حتى وصل به الأمر، كما هو معروف، إلى موقف من النسبية الأخلاقية والمعرفية كان هو نفسه يجده غير مريح له. وبقدر ما كان العمل الذي أتى بعد ذلك في هذا المجال أكثر انحيازاً أو أكثر إمبريقيةً دون تفكير، فقد دخلت فيه سلسلة من الوسائل المنهجية المتَّسمة بالابتكار إلى حد ما للتخلص مما يمكن تسميته بتناقض مانهايم (Mannheim's Paradox) (لأنه ضرب القواعد الأساسية للمعرفة العقلانية، كما في أحجية أخيل والسلحفاة)(*).

وكما أثارت أحجية زينو أسئلة مقلقة (أو على الأقل عبرت

= Merton, *Social Theory and Social Structure; Toward the Codification of Theory and Research* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1949).

(*) أحجية أخيل والسلحفاة أتى بها الفيلسوف الإغريقي زينو (Zeno)، وهي تثبت أن أسرع العدائين لن يستطيع اللحاق بأبطأ المخلوقات في سباق إذا ما أعطي المتسابق البطيء امتيازاً في البداية. وفي الأحجية المذكورة أعطيت السلحفاة امتيازاً مسافة مئة قدم أمام أخيل في بداية السباق. وهكذا لن يتمكن أخيل من اللحاق بالسلحفاة لأنه حين يصل إلى حيث كانت السلحفاة، ستكون هي قد قطعت مسافة إضافية وحين يصل إلى حيث وصلت تكون قد سبقته وهلمَّ جرَّاً.

عنها) حيال صحة التفكير المنطقي الرياضي، كذلك فعلت أحجية مانهايم بالنسبة إلى موضوعية التحليل السوسيولوجي. أين تنتهي الأيديولوجيا، هذا إذا ما كانت لتبدأ في مكان ما، وأين يبدأ العلم، هذه القضية أصبحت بمثابة أحجية أبي الهول بالنسبة إلى قدر كبير من الفكر السوسيولوجي الحديث، كما أصبحت بمثابة السلاح الذي لا يصدأ بيد أعداء السوسيولوجيا، فباسم الالتزام المنهجي بإجراءات البحث الموضوعي، نشأت دعاوى الحيادية، الداعية إلى العَزْل المؤسسي للشخص الأكاديمي عن الاهتمامات المباشرة الراهنة وإلى التزامه المهني بالحياد، وإلى وعي المرء المدروس لميوله واهتماماته وتصويب هذه الميول والاهتمامات. وقد قوبلت هذه الدعاوى بإنكار الموضوعية (والفاعلية) في هذه الإجراءات، وبمتانة العزل، وبمدى عمق الوعي الذاتي وأصالته. وقد خَلُص أحد المحللين للاهتمامات الأيديولوجية في أوساط المفكرين الأميركين مؤخراً إلى الاستنتاج بنوع من العصبية: «أنا أدرك أن كثيراً من القراء سوف يزعمون أن موقفي ذاته يتسم بطابع الأيديولوجية»[3]. ومهما كان من أمر نبوءاته الأخرى، فإن صحة هذه النبوءة ثابتة متيقنة. وعلى الرغم من الادعاء الذي حصل تكراراً بالوصول إلى سوسيولوجيا علمية، فإن الاعتراف بوجودها لايزال بعيداً عن أن يكون شاملاً حتى في أوساط علماء الاجتماع أنفسهم؛ وتبلغ المقاومة لدعاوى الموضوعية أشدها في حقل دراسة الأيديولوجيا.

وقد ذكرت الكتابات الاعتذارية للعلوم الاجتماعية تكراراً عدداً من مصادر هذه المقاومة. ومن أكثر ما ذُكر في هذا المجال طبيعة

(3) Winston White, *Beyond Conformity* ([New York]: Free Press of Glencoe [1961]), p. 211.

الموضوع المثقلة بالقِيم والأحكام: فالناس لا يهتمون لاعتناق عقائد ترتبط بها معانٍ أخلاقية كبرى يجري تفحصها بشكل يخلو من العاطفة، مهما كان الهدف من ذلك خالصاً؛ وإذا ما كانوا هم أنفسهم في حالة عالية من الأدلجة، فقد يجدون من المستحيل عليهم التصديق بأن مقاربة حيادية للقضايا الهامة في الاعتقاد الاجتماعي السياسي يمكن أن تكون أكثر من خدعة أكاديمية. ومن بين المصادر التي يكثر ذكرها أيضاً نجد المصادر الآتية، فهناك أولاً الرَوَغان المتأصل في الفكر الأيديولوجي، الذي يظهر كما هو في شبكات رمزية معقدة تتسم بالإبهام في التحديد بقدر ما تتسم بالشحن العاطفي؛ ثم هناك الواقع المُعْتَرَف به بأن الحجة الأيديولوجية الخاصة قد أُلبست قناع «السوسيولوجيا العلمية»؛ ثم هناك كذلك الروح الدفاعية لدى الطبقات الفكرية الراسخة في المجتمع التي ترى في الدراسة العلمية المتفحصة في الجذور الاجتماعية للأفكار تهديداً لمكانتها. وعندما تفشل كل المحاولات الأخرى، يبقى هناك دوماً إمكان الإشارة من جديد بأن السوسيولوجيا لاتزال علماً فتيًّاً، وأنها لم تؤسس إلا في وقت متأخر وأنه لم يكن لديها الوقت الكافي لتصل إلى المستويات المطلوبة من الصلابة في مؤسساتها لتتمكن من دعم دعاواها في الحرية البحثية في المناطق الحساسة. وهناك قدْر من الصحة من دون شك في كل هذه الحجج. إلا أنه يبقى هناك شيء لم يُذْكر في تلك الحجج ـ وهو إغفال انتقائي قد يصفه الناقد القاسي بأنه إغفال أيديولوجي ـ ألا وهو إمكانية كون جزء كبير من المشكلة كامناً في فقدان التعقيد المفهومي المفترض وجوده في العلم الاجتماعي ذاته، وأن مقاومة الأيديولوجيا للتحليل الاجتماعي هي بهذا القدر من القوة لأن مثل هذه التحليلات هي في الواقع غير مناسبة للموقف أساساً؛ وأن الإطار النظري الذي يستخدمونه غير كامل بشكل واضح.

وسأحاول في هذه المقالة أن أظهر أن الحالة هي فعلاً كذلك: أن العلوم الاجتماعية لم تطور حتى الآن مفهوماً أصيلاً غير تقويمي حيال الأيديولوجيا؛ وأن هذا الفشل مَرَدُّه إلى السماجة في النظرية أكثر منه إلى فقدان المنهجية التفصيلية؛ وأن هذه السماجة تظهر بشكل أساسي في معالجة الأيديولوجيا ككيان بحد ذاته ـ بوصفها نظاماً مرتباً من الرموز الثقافية بدلاً من التمييز بين سياقاتها الاجتماعية والنفسية (حيث يجري تنقية وتهذيب آليتنا التحليلية نسبةً إلى هذه السياقات)؛ وأن المخرج من أحجية مانهايم يكمن، تبعاً لذلك، في إتقان آلية مفهومية تكون قادرة على التعامل ببراعة أكبر مع قضية المعنى. وبصريح العبارة، ومن دون مواربة، نحن نحتاج إلى فهم أكثر دقة للموضوع الذي ندرسه، لئلا نجد أنفسنا في موقف تلك الشخصية في الحكاية الشعبية الجاوية، «الفتى الأحمق»، الذي نصحته أمه بالتفتيش عن زوجة هادئة، فعاد إليها بجثة.

II

من الواضح الثابت أن مفهوم الأيديولوجيا السائد في العلوم الاجتماعية الآن هو مفهوم تقويمي (يحتوي على الكثير من إطلاق الأحكام التحقيرية). «[إن دراسة الأيديولوجيا] تتعامل مع طريقة في التفكير خارجة عن مسارها الصحيح»، كما يخبرنا ويرنر ستارك (Werner Stark)؛ وهو يضيف إن «الفكر الأيديولوجي هو... شيء مشبوه، شيء يجب أن نتغلب عليه ونطرده من فكرنا». والفكر الأيديولوجي لا يشبه الكذب (تماماً)، فحيث يصل الكاذب إلى موقف تهكمي ساخر منافق، فإن المنظّر الأيديولوجي يبقى مجرد أحمق طائش: «كِلا الشخصين مهتم بالكذب، إلا أن الفارق بينهما هو أنه بينما يحاول الكاذب تزوير أفكار الآخرين ويكون تفكيره الخاص صائباً، ويعرف هو أين تكون الحقيقة، فإن الشخص الذي

يقع ضحية الأيديولوجيا يكون هو خاضعاً للأوهام في فكره الخاص؛ وإذا ضلّل الآخرين، فهو يفعل ذلك عن غير قصد منه أو إرادة[4]. وستارك، الذي هو من أتباع مانهايم، يرى أن كل أشكال الفكر تتكيف اجتماعياً، وهذا في طبيعة الأشياء، إلا أن في الأيديولوجيا إضافة إلى ذلك تلك الخاصية المؤسفة بكونها «مشوّهة» نفسياً («ملتوية»، «ملونة»، «مزورة»، «محرّفة»، «غائمة») بتأثير ضغط العواطف الشخصية مثل الكراهية أو الرغبة أوالقلق أو الخوف. إن سوسيولوجيا المعرفة تتعامل مع العنصر الاجتماعي في تتبُّع الحقيقة وإدراكها، وحصرها، الأمر الذي يتم بشكل حتمي، في منظور وجودي أو آخر. أما دراسة الأيديولوجيا ـ وهذه مهمة مختلفة تماماً ـ فهي تتعامل مع الخطأ الفكري:

إن الأفكار والعقائد، وقد حاولنا شرح ذلك، يمكن أن تتصل بالواقع بطريق مزدوج: إما **لحقائق** الواقع، أو **للصراعات**، أو بالأحرى ردات الفعل، التي تنشأ عن هذا الواقع، فحيث يوجد الاتصال من النوع الأول، نجد الفكر الذي هو، من حيث المبدأ، حقيقي؛ وحيث يحصل الاتصال من النوع الثاني، تواجهنا أفكار لا يمكن أن تكون حقيقية إلا بالمصادفة، والتي تكون عُرضةً للإفساد بالانحياز، إنما بالمعنى الأوسع للكلمة. ويمكن أن ندعو النوع الأول من التفكير بالنظري؛ أما الآخر فيجب أن يوصف بـ «ما بعد النظري» أو «الغيبي النظري». كما يمكن للمرء أن يصف الأول بالعقلاني، والآخر بذي التلوين العاطفي ـ حيث يكون الأول محض معرفي، والآخر تقويمياً. ونستعير التشبيه الآتي من ثيودور غيغر (Theodor

(4) Werner Stark, *The Sociology of Knowledge; an Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas* (Glencoe, Ill.; London: Free Press, [1958]), p. 48.

(Geiger: إن الفكر الذي يصوغه الواقع الاجتماعي هو مثل جدول الماء الصافي، الرقراق، الشفاف؛ أما الأفكار الأيديولوجية فهي تشبه النهر القذر، الموحل، الملوَّث بالشوائب التي تنزل فيه. ماء الأول صافٍ وصحي وصالح للشرب، بينما ماء الآخر سمٌّ يجب اجتنابه[5].

هذا نقاشٌ بدائي، إلا أننا نجد الحصر ذاته للموضوع الإشاري لمصطلح «الأيديولوجيا» إلى نوع من الفساد الفكري الجذري، نجده في سياقات أخرى حيث النقاشات السياسية والعلمية تتسم بالتعقيد والنفاذ. ويقدم إدوارد شيلز (Edward Shils) في مقالته الهامة «الأيديولوجيا والتهذيب»، مثلاً، صورة لـ «المنظور الأيديولوجي»، هو أكثر جهامةً حتى من الصورة التي يقدمها ستارك[6]. إن هذا المنظور الذي نجده «في أشكال منوعة، كلٌ منها يدعي لنفسه الفرادة» ـ الفاشية في إيطاليا، القومية الاشتراكية في ألمانيا، البلشفية في روسيا، الشيوعية في فرنسا وإيطاليا، جماعة العمل الفرنسي، اتحاد الفاشيين في بريطانيا»، ونسيبتهم الأميركية «الماكارثية» التي ماتت في المهد» ـ هذا المنظور «أحدق بالحياة العامة واقتحمها في البلاد الغربية خلال القرن التاسع عشر والقرن العشرين. . . مهدداً بالوصول إلى السيطرة العالمية». ويتألف هذا المنظور في جانبه الأكثر أهمية ومركزية، من الافتراض بأن السياسة ينبغي أن تُمَارس من على منصة تتميز بمجموعة من العقائد المتماسكة والشاملة التي

---

(5) المصدر نفسه، ص 90-91. الكلمات المشددة في النص هي كذلك في النص الأصلي. وللاطلاع على مقاربة للحجة نفسها عند مانهايم، مصوغةً بشكل تمييز بين «الكلي» و«الخاص»، انظر: Mannheim, *Ideology and Utopia; an Introduction to the Sociology of Knowledge*, pp. 55-59.

(6) E. Shils, «Ideology and Civility: On the Politics of the Intellectual,» *Sewanee Review*, vol. 66 (1958), pp. 450-480.

يجب أن تعلو على كل اعتبار آخر». إن هذا المنظور، مثله مثل السياسة التي يدعم، يتميز بالثنائية، بالتضاد بين «نحن» الأطهار و«هم» الأشرار، معلناً بأن من لم يكن معي فهو ضدي. كما إنه يؤدي إلى التغريب والتنفير والاستعداء، فهو يعلن عن الشك بالمؤسسات السياسية القائمة ويهاجمها ويعمل على تقويضها. كما إنه عقيدي في ادعائه الامتلاك الكامل والحصري للحقيقة السياسية وفي نفوره من الحلول الوسطى. وهو شمولي في كونه يهدف إلى تنظيم الحياة الاجتماعية والثقافية بكليتها على صورة مبادئه ومثله، وهو مستقبلي بكونه يعمل باتجاه تصاعد طوباوي للتاريخ يتحقق فيه هذا التنظيم. باختصار، ليس هو نوع الأسلوب الذي قد يعترف باستخدامه في الخطاب أيّ سيد بورجوازي صالح في المجتمع (ولا حتى أي سيد ديمقراطي صالح).

وحتى على المستويات الأكثر تجريدية ونظرية، حيث يكون الاهتمام مفهومياً صِرْفاً، فإن الفكرة القائلة بأن مصطلح «الأيديولوجيا» ينطبق بشكل مناسب على آراء أولئك الناس «المتصلبين في آرائهم، والذين هم دائماً على خطأ»، حتى على هذه المستويات لا تختفي هذه الفكرة. وفي أحدث تأمل قام به تالكوت بارسونز لأحجية مانهايم، مثلاً، تنشأ «الانحرافات عن الموضوعية العلمية [الاجتماعية] متخذةً شكل «المعايير الأساسية للأيديولوجيا»: تنشأ مشكلة الأيديولوجيا حيث توجد **مفارقة** بين ما يمكن الإيمان به وبين ما يمكن أن [يُقرَّر] على أنه صائب علمياً[7]. إن «الانحرافات»

(7) T. Parsons, «An Approach to the Sociology of Knowledge,» Paper Presented at: *Transactions of the Fourth World Congress of Sociology, Milan and Stressa, 1959* (London: International Sociological Association, 1959), pp. 25-49.

(التشديد في الأصل).

و«المفارقات» الداخلة في ذلك هي من نوعين عامين. الأول، حيث يكون علم الاجتماع، الذي يتشكل كما تتشكل كل الأفكار عن طريق القيم الكلية للمجتمع الذي توجد فيه، يكون انتقائياً في ما خص الأسئلة التي يطرحها والمشاكل الخاصة التي يختار معالجتها، وما إلى هنالك، وتكون الأيديولوجيات عُرضة لانتقائية «ثانوية» هي أكثر وبالاً من الناحية المعرفية، حيث تركِّز على بعض جوانب الواقع الاجتماعي ـ ذلك الواقع، مثلاً، الذي تكشفه المعرفة العلمية الاجتماعية الراهنة ـ وتهمل الجوانب الأخرى أو حتى تكبتها. «وهكذا نجد أيديولوجيا الأعمال، مثلاً، تبالغ إلى حد كبير في إسهام رجال الأعمال في حال الرفاهية الوطنية وتنتقص من إسهامات العلماء والمحترفين. وفي الحالة الراهنة للأيديولوجيا «الفكرية»، يُبالغ في إظهار أهمية «ضغوط المجتمع على الأفراد للامتثال للقوانين والأعراف» بينما يجري تجاهل العوامل المؤسسية في الحرية الفردية، أو يُنتقص من أهميتها». الثاني، إن الفكر الأيديولوجي لا يكتفي بمجرد الافراط في الانتقائية، بل يشوه بشكل فاعل حتى تلك الجوانب من الواقع الاجتماعي التي يعترف بها، ولا يظهر هذا التشويه إلا عندما نضع تلك التأكيدات مقابل خلفية نتائج البحث الحازمة التي يأتي بها علم الاجتماع. «إن معيار التشوه هو أنه يجري إطلاق الأقوال عن مجتمع يمكن إظهار خطئه المتأكد بالمناهج الاجتماعية العلمية، بينما تحصل الانتقائية حيث تكون الأقوال «صحيحة» على المستوى المناسب، إلا أنها لا تشكل توصيفاً متوازناً للحقيقة المتوفرة». إلا أنه يبدو من غير المحتمل أن يكون هناك مقدار كبير من الخِبَرة في أعين العالم بين الوقوع في الخطأ المتأكِّد وبين تقديم توصيف متوازن للحقيقة المتوفرة. وهنا أيضاً نجد الأيديولوجيا نهراً قذراً.

ولا نحتاج إلى تكثير الأمثلة، بالرغم من سهولة ذلك. والأهم

من ذلك هو السؤال: ماذا يفعل هذا المفهوم المُثْقَل المُغْرِض بشكل فاحش ضمن الأدوات التحليلية لعلم اجتماعي يقدم لنا تأويلاته النظرية، على أساس دعوى الموضوعية الباردة، على أنها سليمة و«غير مشوَّهة»، وبالتالي يقدمها على أنها الرؤى المعيارية للواقع الاجتماعي. ولئن كانت القدرة النقدية للعلوم الاجتماعية تنشأ من حياديتها، أفلا تتعرض هذه القدرة إلى الشبهات عندما يكون تحليل الفكر السياسي محكوماً بمثل هذا المفهوم، كما قد يتعرض تحليل الفكر الديني (وقد تعرض لذلك بالفعل في بعض المناسبات) للشبهة عندما يجري من ضمن شروط دراسة «الخرافة»؟

وليست المقايسة بمستبعدة، ففي كتاب **أفيون المثقفين** (*The Opium of the Intellectuals*)، لـرايـمـونـد آرون (Raymond Aron)، مثلاً، نجد ليس العنوان ـ وهو يذكر بسخرية بمقولة ماركس المريرة الشهيرة ـ فحسب بل نجد خطاب الكتاب برمته («أساطير السياسة»، «وثنية التاريخ»، «رجال الكنيسة ومؤمنون»، «الكهنوت العلماني»، وهلم جرّاً) يذكرنا بكتابات الملحدين المتطرفين[8]. كما إن طريقة شيلز في التذكير بالحالات المرضية الطرفية في الفكر الأيديولوجي ـ النازية والبلشفية، وما شاكل ـ بوصفها الأشكال النمطية لهذا الفكر، يذكر المرء بالمنهج الذي ما يفتأ يذكر بمحاكم التفتيش وبعُهْر البابوات في عصر النهضة وبوحشية الحروب الإصلاحية أو ببدائية الأصولية في ولايات ما يُسمى بحزام **الإنجيل** (في الولايات المتحدة الأميركية) بوصفها النماذج الأساسية للعقيدة والسلوك الدينيين. كما إن نظرة بارسونز القائلة بأن الأيديولوجيا تحددها نقاط قصورها

(8) Raymond Aron, *The Opium of the Intellectuals*, Translated by Terence Kilmartin (Garden City, NY: Doubleday, 1962).

المعرفية بالنسبة إلى العلم، ربما لم تكن ببعيدة كما قد يبدو عن النظرة الكونتية (Comtean) القائلة بأن الدين يتسم بمفهوم غير نقدي ومجازي للواقع؛ وهي نظرة ستصبح من مخلفات الماضي بفضل سوسيولوجيا واعية ودقيقة خالصة من شوائب المجازات والاستعارات: وهذا ما قد يجعلنا ننتظر «انتهاء الأيديولوجيا» لوقت طويل كما انتظر قبلنا الوضعيون [من أتباع كونت] انتهاء الدين. وقد لا يكون من قبيل المبالغة القول بأنه كما كان التطرف الإلحادي في عصر التنوير وما تلاه استجابة للفظاعات الحقيقية التي نجمت عن فورة كُبرى للتعصب الديني والاضطهاد والشجار (كما كان استجابة لتوسع المعرفة بالعلم الطبيعي)، فإن الموقف العدائي المتطرف للأيديولوجيا هو ردة فعل مشابهة للمحرقات (الهولوكوست) في عالم السياسة التي حصلت في السنوات الخمسين الماضية (ولتوسع المعرفة بالعالم الاجتماعي). وإذا صحَّ هذا الخط الفكري، فإن مصير الأيديولوجيا قد ينقلب إلى مصير مشابه ـ العَزْل عن التيار الفكري السائد في الفكر الاجتماعي[9].

كما أننا لا يمكننا أن نصرف النظر عن القضية عن طريق وصفها بأنها مجرد قضية دلالية (Semantic). وإن لدى المرء الحرية بالطبع

(9) إن هناك خطراً جدياً في احتمال إساءة التأويل هنا، ولذلك فإني آمل أن يُنظر إلى النقد الذي أطرحه على أنه تقني وليس سياسياً ولذلك أود أن ألحظ أن موقفي الأيديولوجي العام (كما أدعوه بصراحة) هو إلى حد كبير الموقف ذاته الذي نراه عند آرون وشيلز وبارسونز ومن شابههم؛ كما أود أن أصرّح أنني أوافق على مناشدتهم للوصول إلى سياسة مدنية مهذبة ومعتدلة وبعيدة عن المفهوم البطولي. كما ينبغي أن نلحظ إن المطالبة بمفهوم غير تقويمي (لا يطلق أحكاماً) للأيديولوجيا ليست كالمطالبة بعدم تقويم الأيديولوجيا وعدم الحكم عليها، تماماً كما إن مفهوماً غير تقويمي للدين لا يتضمن في طياته مفهوم النسبية الدينية.

في حصر الموضوع الإشاري لمصطلح «الأيديولوجيا» في «شيء مشبوه» إن أراد ذلك؛ وقد يجد المبرر لذلك في التاريخ. ولكن إذا فعل ذلك وحصره بهذا الشكل، فلن يكون بوسعه أن يكتب مثلاً عن أيديولوجيا رجال الأعمال الأميركيين أو المثقفين المتأدبين في نيويورك أو أعضاء الجمعية الطبية البريطانية أو قادة اتحادات العمال أو علماء الاقتصاد المشهورين ثم يتوقع ممن يكتب عنهم أو من المراقب المهتم أن يعتبر كتاباته حيادية[10]. إن الدراسات التي تتناول الأفكار الاجتماعية ـ السياسية والتي تدين تلك الأفكار من البداية، بحسب الكلمات ذاتها التي تستخدم في تسميتها، واصفة تلك الأفكار بالتشويه أو بما هو أسوأ، هذه الدراسات تكون بمثابة استجلاب للأسئلة التي تدَّعي طرحها بأن تُطرح ضدها. كما إنه من الممكن أيضاً بالطبع أن يُسقط مصطلح «الأيديولوجيا» من الخطاب العلمي بالكلية، وأن يُترك لمصيره الجدلي ـ كما حصل مع مصطلح «الخرافة» في الواقع. ولكن بما أنه لا يبدو أن هناك شيئاً آخر نستبدله به راهناً، وبما أنه راسخ ولو جزئياً على الأقل في المُعجم التقني للعلوم الاجتماعية، فيبدو من المناسب والأصوب أن نمضي قُدُماً في جهودنا لإزالة الفتيل منه[11].

(10) Sutton [et al.], *The American Business Creed;* White, *Beyond Conformity*; Harry Eckstein, *Pressure Group Politics; the Case of the British Medical Association* (Stanford, CA: Stanford University Press, [1960]); C. Wright Mills, *The New Men of Power, America's Labor Leaders* (New York: Harcourt, Brace, [1948]), and J. Schumpeter, «Science and Ideology,» *American Economic Review*, vol. 39 (1949), pp. 345-359.

(11) في الواقع كان هناك عدد من المصطلحات الأخرى المستخدمة في الكتابات المنشورة عن الموضوع وهذه المصطلحات تشير بشكل عام إلى الظواهر التي يشير إليها مصطلح «الأيديولوجيا»، من عبارة أفلاطون «الكذب النبيل» إلى «أساطير» سوريل، إلى «اشتقاقات» باريتو (Pareto)؛ إلا أن أياً منها لم يتمكن من الوصول إلى مستوى أعلى من الحيادية التقنية =

III

كما إن الأخطاء الكامنة في أداة ما تظهر لدى استخدام هذه الآلة، فكذلك تتكشف نقاط الضعف الذاتية في المفهوم التقويمي للأيديولوجيا عند استخدامه. وهي تظهر على الأخص في دراسات المصادر الاجتماعية وعواقب الأيديولوجيا، حيث إنه في تلك الدراسات يتصل هذا المفهوم مع محرِّك على درجة عالية من التطوُّر لتحليل الأنظمة الشخصية، وتعمل طاقة هذا المحرك الأساسية فقط لتوكيد فقدان مثل هذه الطاقة عند الجانب التراثي (أي نظام الرموز). إن الأبحاث التي تجري في السياقات الاجتماعية والنفسية للفكر الأيديولوجي (أو على الأقل السياقات «الخيِّرة» منها)، والدقة والبراعة التي تجري بها معالجة هذه السياقات تشير إلى الحرج والارتباك الذي يشوب معالجة هذا الفكر، وهكذا تُلقى ظلال من عدم الدقة على النقاش برمته، وهي ظلال لن تتمكن من إزالتها حتى أقسى المنهجيات صرامةً.

إن هناك، راهناً، مقاربتين أساسيتين لدراسة العوامل الاجتماعية الحاسمة الداخلة في تحديد الأيديولوجيا: نظرية المصلحة ونظرية الجهد[12]. وبالنسبة إلى الأولى، تكون الأيديولوجيا قناعاً وسلاحاً؛ وبالنسبة إلى الثانية عَرَضاً مرضياً وعلاجاً، ففي نظرية المصلحة، يُنظر إلى التصريحات الأيديولوجية على خلفية الصراع الكوني للحصول على المنفعة؛ أما في نظرية الجهد فعلى خلفية الجهد

= التي توصلت إليها «الأيديولوجيا»، انظر: H. D. Lasswell, «Introduction: The Language of Power,» in: Harold D. Lasswell, Nathan Leites and Associates, *Language of Politics; Studies in Quantitative Semantics*, Library of Policy Sciences (New York: G. W. Stewart, [1949]), pp. 3-19.

(12) Sutton [et al.], Ibid., pp. 11-12 and 303-310.

المزمن لإصلاح الخلل في الميزان الاجتماعي ـ النفسي أو السوسيو ـ سايكولوجي، ففي الأولى يسعى الناس إلى السلطة؛ وفي الأخرى يفرون من القلق. وبما أن الناس، بالطبع، قد يفعلون هذين الشيئين في الوقت ذاته ـ وقد يكون ذلك حتى بفعل أحد الشيئين بواسطة الآخر ـ فليس من اللازم الضروري أن تكون النظريتان متناقضتين؛ إلا أن نظرية الجهد (التي نشأت استجابة للمصاعب الإمبريقية التي واجهتها نظرية المصلحة)، ولكونها أقل تبسيطاً، فهي الأكثر نفاذاً والأكثر تجريداً، والأكثر شمولاً.

إن أساسيات نظرية المصلحة هي من الشهرة والذيوع بحيث لا تحتاج إلى مراجعة؛ وقد تطورت لتبلغ نوعاً من الكمال في التقليد الماركسي، إلى درجة أنها اصبحت الآن العدة الفكرية المعيارية للإنسان العادي ولرجل الشارع، الذي يدرك بشكل فائق أن الأمور في الجدال السياسي تتلخص في أيٍّ من الطرفين يتعرض للهزيمة (ويتعرَّض ثورُه للطعن). إن الميزة الكبيرة لنظرية المصلحة، كانت ولاتزال، هي في تجذيرها لأنظمة الأفكار الثقافية في التربة الصلبة للبنية الاجتماعية، عبر التأكيد على حوافز أولئك الذين يعتنقون هذه الأنظمة وعلى اعتماد هذه الحوافز بدورها على الموقع الاجتماعي، وبالأخص على الطبقة الاجتماعية. وأبعد من ذلك، فإن نظرية المصلحة قد دمجت عملية التنظير السياسي بالصراع السياسي عن طريق القول بأن الأفكار هي أسلحة وأن الطريقة الممتازة لترسيخ نظرة معينة إلى الواقع في مؤسسات المجتمع ـ النظرة التي تعتنقها مجموعة المرء أو طبقته أو حزبه السياسي ـ تلك الطريقة هي في القبض على أزمَّة السلطة السياسية وفرض هذه النظرة. هذه الاسهامات للنظرية تتسم بالدوام؛ ولئن كانت نظرية المصلحة قد فقدت شيئاً من هيمنتها التي كانت لها في السابق، فلم يكن ذلك لثبوت فشلها بقدر ما كان

عائداً إلى واقع أن أدواتها النظرية كانت أضعف وأقل تطوراً من أن تعالج التعقيد الحاصل في التفاعل بين العوامل الاجتماعية والنفسية والثقافية، وهو التفاعل الذي كشفت هي نفسها عن وجوده. والأمر هنا يشبه إلى حد ما ما حصل مع نظرية الميكانيكية عند نيوتن، إذ لم تُزِحها التطورات اللاحقة، بقدر ما استوعبتها وامتصتها.

أما النقائص الأساسية لنظرية المصلحة فتكمن في هُزال جانبها النفسي (معاناته من ضعف الدم) والقوة الزائدة عن الحد في جانبها الاجتماعي (مفتول العضلات). وبافتقارها إلى تحليل متطور للحافز، فقد أصبحت مجبرة باستمرار على التذبذب بين نظرة منفعية ضيقة وسطحية ترى البشر مدفوعين بحساباتهم العقلية لمنفعتهم الشخصية التي يدركونها في وعيهم وبين نزعة تاريخانية أوسع، ولكن لا تقل سطحية، تتكلم بخطاب إبهامي مدروس عن أفكار البشر على أنها «تعكس» أو «تعبر» أو «تطابق» أو «تنبعث من» أو «تتكيف مع» التزاماتهم الاجتماعية. ومن ضمن إطار كهذا، يواجه المحلِّل الخيار إما في كشف هزال الجانب السيكولوجي في نظرته عن طريق الإغراق في التحديد والتعيين حتى يفقد مصداقيته وإما في إخفاء واقع أنه لا يمتلك أي نظرية نفسية على الإطلاق عن طريق التعميم حتى يظهر كلامه حقائق مسلماً بها. إن المحاججة بالنسبة إلى الجنود المحترفين بأن «السياسات الداخلية [الحكومية] مهمةٌ أساساً لكونها سبلاً للمحافظة على المؤسسة العسكرية وتوسيعها [لأن] هذا هو عملهم؛ أي إن هذا هو ما يتدربون عليه»، هذه المحاججة تبدو غير منصفة حتى بالنسبة إلى الذهنية العسكرية التي هي معروفة بعدم التعقيد؛ بينما تكون المحاججة بأن رجال النفط الأميركيين «لايمكنهم أن يكونوا مجرد رجال نفط ببساطة» لأن «مصالحهم تقتضي ذلك» وبأنهم أيضاً «رجال سياسة»، تكون هذه المحاججة منيرة للفهم بنفس

مقدار النظرية الأخرى (التي تأتينا أيضاً من الذهن المتفتق لجورداين (M. Jourdain)) بأن السبب في أن الأفيون يدفعك إلى النوم هو أن فيه قدرة تنويمية[13].

من جانب آخر، فإن النظرة القائلة بأن العمل الاجتماعي هو في الأساس نضال لا ينتهي في سبيل السلطة تقودنا إلى ماكيافيلية غير مناسبة للأيديولوجيا بما هي شكل من أشكال المكر العليا، وبالتالي، إلى إهمال وظائفها الاجتماعية الأوسع والأقل درامية. إن صورة المجتمع بوصفه ساحة معركة للصراع بين المصالح، ذلك الصراع المقنع بقناع شفاف من المبادئ، هذه الصورة تلفتنا عن الدور الذي تؤديه الأيديولوجيات في تعريف (أو إبهام) الأصناف الاجتماعية، في تثبيت (أو تقويض) المطامع الاجتماعية، في صيانة (أو تدمير) المعايير الاجتماعية، في تقوية (أو إضعاف) الوفاق الاجتماعي، في إرخاء (أوتأزيم) التوترات الاجتماعية. إن اختزال الأيديولوجيا إلى وضعية سلاح في الحرب الفكرية يضفي على تحليلها جواً من الإنذار بالتشدد، إلا أنه يعني أيضاً اختزال الدائرة الفكرية التي قد يجري من ضمنها تحليل كهذا إلى واقعية محصورة بالوسائل المباشرة (تكتيكات) والنظرة الأوسع (إستراتيجيا).

وكما أن «المصلحة»، مهما كان من أمر نقاط الغموض فيها، هي مفهوم نفسي واجتماعي في الوقت ذاته ـ يشير إلى منفعة محسوسة لفرد أو مجموعة من الأفراد وإلى البنية الموضوعية للسانحة التي يتحرك من ضمنها هذا الفرد أو هذه المجموعة على حد سواء ـ

(13) المقتبسات في المتن هي من كتاب أبرز وأحدث المنظّرين لنظرية المصلحة، انظر:
C. Wright Mills, *The Causes of World War Three* (New York: Simon and Schuster, 1958); pp. 54 and 65.

فكذلك «الجهد»، فهو يدل في الوقت ذاته إلى حالة من التوتر الشخصي وإلى حالة من القلقلة الاجتماعية. ويكمن الفارق في واقع أنه مع «الجهد» يجري تصوير الخلفية التحفيزية والسياق البنيوي الاجتماعي كلاهما بطريقة أكثر منهجية، ويمكن أن يقال الأمر ذاته عن العلائق بينهما. وفي الواقع إن إضافة مفهوم متطور للأنظمة الشخصية (فرويدية في الأساس)، من جانب، وإضافة مفهوم متطور للأنظمة الاجتماعية (دوركهايمية في الأساس)، من جانب آخر، وإضافة سبل التداخل ما بينهما ـ الإضافة البارسونية (Parsons) ـ هذه الإضافة هي التي تحول نظرية المصلحة إلى نظرية الجهد[14].

إن الفكرة الواضحة والمتميزة التي تنطلق منها نظرية الجهد هي خلل التكامل المزمن في المجتمع. ليس هناك أي ترتيب اجتماعي ناجح تماماً أو يمكن أن ينجح تماماً في معالجة المشاكل الوظيفية التي تتحتم مواجهتها، فكل هذه الترتيبات تعتورها التناقضات: بين الحرية والنظام السياسي، بين الثبات والتغيير، بين الفاعلية والروح الإنسانية، بين الدقة والمرونة، وهلمَّ جرّاً. وهناك انقطاعات وفجوات بين المعايير الاجتماعية في القطاعات المختلفة للمجتمع ـ الاقتصاد، السياسة، العائلة، وما إلى ذلك. وهناك مفارقات بين الأهداف ضمن القطاعات المختلفة ـ بين التأكيد على الربح والإنتاجية في مؤسسات العمل أو بين امتداد المعرفة ونشرها في الجامعات مثلاً. وكما إن هناك التوقعات المتناقضة من الدور الذي يؤديه المرء في المجتمع، وهي التناقضات التي كُتب عنها الكثير في الكتابات السوسيولوجية

---

(14) للاطلاع على المخطط العام، انظر: Talcott Parsons, *The Social System* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1951), esp. chaps. 1-7.

والتوسيع الأشمل لنظرية الجهد تجده في: Sutton [et al.], *The American Business Creed*, esp. chap. 15.

الأميركية الحديثة حول رئيس العمال والمرأة العاملة والفنان والسياسي. إن الاحتكاك السياسي متغلغل كما الاحتكاك الآلي ـ وهو مثله تستحيل إزالته.

والأكثر من ذلك، إن هذا الاحتكاك أو الجهد الاجتماعي يظهر على مستوى شخصية الفرد ـ التي هي بذاتها حتماً نظام من سوء التكامل للرغبات المتعارضة والعواطف العتيقة والدفاعات المرتجلة ـ وهو يظهر هنا بمظهر الجهد النفسي. وما نراه على المستوى الجمعي اضطراباً بنيوياً، يُحسُّ به على المستوى الفردي شعوراً شخصياً بانعدام الأمان، ففي تجربة الفرد الذي يعمل في المجتمع، تلتقي نقائص المجتمع وتناقضات الشخصية البشرية الفردية ويفاقم أحدهما الآخر. ولكن في الوقت ذاته هناك حقيقة واقعة وهي أن المجتمع العام والشخصية الفردية كلاهما، مهما كانت نقائصهما، هما أنظمة مرتَّبة ترتيباً جيداً، وليسا مجرد تراكمات مكوَّنة من المؤسسات ولا مجرد كتل من الحوافز المتفرقة؛ وهذه الحقيقة تعني أن القلق والاضطراب اللذين ينشآن من التفاعل بينهما يتخذان شكلاً ونظاماً خاصين، ففي العالم المعاصر على الأقل، يعيش الناس حياة من القنوط والتهور المبرمجين نمطياً.

وهكذا يُنظر إلى الفكر الأيديولوجي بوصفه (نوعاً من) ردة الفعل لهذا القنوط: «إن الأيديولوجيا هي استجابة منمَّطة للتوترات المنمَّطة في الدور الاجتماعي»[15]. فهي تقدم متنفَّساً رمزياً «للاضطرابات العاطفية التي يولدها انعدام التوازن أو الخلل الاجتماعي».

(15) Sutton [et al.], Ibid., pp. 307-308.

وكما يمكن للمرء أن يفترض بأن مثل هذه الاضطرابات، بشكل عام على الأقل، تكون عامةً بالنسبة إلى كل الأشخاص الذين يمارسون دوراً اجتماعياً معيناً أو يمثلون موقعاً اجتماعياً معيناً، فكذلك نجد أن الاستجابات الأيديولوجية لهذه الاضطرابات ستكون متشابهة، ويستمد هذا التشابه قوة زائدة من النقاط المشتركة المفترضة من «البُنية الشخصية الأساسية» بين الأفراد المنتمين إلى صنف معين ثقافي أو طبقي أو مهني. والنموذج هنا ليس عسكرياً، بل طبياً: إن الأيديولوجيا مرض (ويورد سوتون (Sutton) ومشاركوه لائحة تتضمن قضم الأظافر وإدمان الكحول والاضطرابات النفسية ـ الجسدية والسويداء والنكد على أنها بدائل للأيديولوجيا) وهي تحتاج إلى التشخيص. «إن مفهوم الجهد ليس في حد ذاته تفسيراً للأنماط الأيديولوجية بل هو تسمية معمَّمة لأنواع العوامل التي ينبغي البحث عنها في إجراء هذا التفسير وإخراجه»[16].

إلا أن في التشخيص (أكان طبياً أم اجتماعياً) ما هو أكثر من تحديد التوترات ذات العلاقة بالحالة؛ فالعوارض المرضية ينبغي فهمها ليس فقط من حيث الأسباب بل أيضاً من حيث مسارها وغائيتها ـ من حيث طرق عملها وآليات ذلك العمل، وإن كان ذلك من دون جدوى، للتعامل مع الاضطرابات التي ولَّدت هذه العوارض. وقد استُخْدِمت غالباً أربعة أصناف رئيسية من التفاسير في ذلك: التنفيسي والمعنوي والتضامن والمناصرة أو الدفاع. وعندم نستخدم عبارة «التفسير التنفيسي» نعني نظرية صمام الأمان أو كبش المحرقة، فهنا يجري التخلص من التوتر العاطفي بتحويله إلى أعداء

(16) T. Parsons, «An Approach to Psychological Theory in Terms of the Theory of Action,» in: Sigmund Koch, ed., *Psychology: A Study of a Science* (New York: McGraw-Hill, 1959).

رمزيين (مثل «اليهود» و«الشركات الكبرى» و«الحُمْر أو الشيوعيين» وما إلى هنالك). ويتسم التفسير هنا، كما في الآلية المتبعة، بالسذاجة وبساطة التفكير؛ إلا أننا لا يمكن لنا أن نفكر بأن الأيديولوجيا، بتقديمها مواضيع مشروعة للكراهية وتوجيه العداء (أو حتى الحب) قد تخفف إلى حد ما الألم الذي قد يعتور المرء حين يكون موظفاً بسيطاً أو عاملاً مياوماً أو موظفاً في دكان بسيط. وعندما نستخدم عبارة «التفسير المعنوي» نقصد قدرة الأيديولوجيا على إمداد الأفراد (أو المجموعات) بالقدرة على مواجهة التوترات المزمنة، ويكون ذلك إما بإنكارها تماماً أو بشرعنتها من خلال الإيمان بقيم ومثل عليا. وهنا يتمكن الأشخاص من الاستمرار في عملهم على رغم الصعوبات، كما في حالة التاجر الصغير المكافح الذي يعبر عن ثقته اللامحدودة بعدالة النظام في أميركا وحالة الفنان المغمور الذي يعزو فشله إلى محافظته على معايير الاحتشام واللياقة في مجتمع تسوده مشاعر الجشع والانغماس في الملذات، فالأيديولوجيا هنا تردم الهوة العاطفية بين الأشياء على ما هي عليه وبين الأشياء كما يريد لها المرء أن تكون (بين الواقع والطموح) وهكذا تؤمِّن الاستمرار في أداء الأدوار التي كان يمكن أن يتخلى عنها المرء في حالة من القنوط أو اللامبالاة. وعندما نستخدم عبارة «تفسير التضامن» نقصد قدرة الأيديولوجيا على إيجاد اللُحمة بين الأفراد لجمعهم في مجموعة أو طبقة اجتماعية واحدة. وفي حدود وجود هذه اللُحمة، فإن وحدة الحركة العمالية، مثلاً، ووحدة جماعة التجارة والأعمال، أو وحدة افراد المهن الطبية، ترتكز بشكل واضح وإلى درجة كبيرة على التوجه الأيديولوجي المشترك؛ ولن يكون «الجنوب» هو «الـ جنوب» لولا وجود رموز شعبية مشحونة بالعواطف حيال الصعوبات الاجتماعية المتفشية هناك. وأخيراً، عندما نستخدم عبارة «المناصرة أو الدفاع» نقصد عمل الأيديولوجيا (وخبراء الأيديولوجيا) في

التعبير، وإن كان ذلك التعبير جزئياً ومبهماً، عن التوترات التي تفعل فعلها وتجبرهم على الخروج إلى العلن. «فخبراء الأيديولوجيا يعبرون عن المشاكل التي تواجه المجتمع الأوسع ويحددونها، ويصبحون طرفاً في القضايا الداخلة فيها ثم «يعرضونها في محكمة» السوق الأيديولوجي»[17]. ومع أن الدعاة أو محامي الدفاع الأيديولوجيين (وهم في ذلك لا يختلفون كثيراً عن محامي الدفاع في المحاكم العدلية) يميلون إلى إبهام الطبيعة الحقيقية للمشاكل المطروحة بقدر ما يميلون إلى توضيحها، فإنهم على الأقل يلفتون الانتباه إلى وجودها، وهم في استقطابهم لتلك القضايا، يجعلون إهمالها صعباً على من قد يريد ذلك، فلولا النضال الماركسي، لما كان هناك إصلاح في مجال العمال؛ ولولا وجود حركة القوميين السود، لما كان هناك تسريع مدروس لحركة حقوق الإنسان.

وفي هذا النطاق، في البحث في الأدوار الاجتماعية والنفسية للأيديولوجيا، بما هي (هذه الأدوار) متميزة عن عناصرها المحدِّدة لها، تبدأ نظرية الجهد نفسها بالاهتزاز، وتبدأ حدتها القاطعة، بالمقارنة مع نظرية المصلحة، في التبخُّر والتهاوي. إن الدقة الزائدة في موضع منابع الاهتمام الأيديولوجي، بطريقة ما، لا تنسحب إلى التمييز بين عواقبها، حيث يصبح التحليل هناك، على النقيض من ذلك، متراخياً ومبهماً. وتبدو العواقب المتوقعة، وهي من دون شك أصيلة في ذاتها بما فيه الكفاية، عرضية تقريباً، وكأنها نواتج جانبية عارضة لعملية تعبيرية هي في أساسها غير عقلانية وشبه آلية موجهة في البداية في اتجاه آخر ـ كما يحدث عندما يصدم المرء إصبع قدمه فيصيح بشكل لا إرادي «أوف!» ثم ينفس عن كربه ويعبِّر عن غضبه

(17) White, *Beyond Conformity*, p. 204.

ويواسي نفسه بالاستماع إلى صوته؛ أو كما يحصل عندما يجد المرء نفسه عالقاً في زحمة القطار فيصيح بشكل تلقائي: «تباً!» تعبيراً عن خيبته، وعندما يسمع سباباً مماثلاً من أشخاص آخرين، يحصل عنده نوع من الإحساس المنحرف بالقربى مع الآخرين الذين يعانون مثله.

هذه النقيصة، بالطبع، يمكن أن توجد في كثير من التحليل الوظيفي في العلوم الاجتماعية: حيث ينقلب نمط سلوكي معين شكّلته مجموعة معينة من القوى، بمصادفة معقولة في الظاهر وإنما يكتنفها الغموض، ينقلب إلى دعم غايات لا ترتبط بتلك القوى إلا بخيوط واهية. تنطلق، مثلاً، مجموعة من البدائيين للصلاة من أجل المطر، وينتهي بهم الأمر إلى تمتين العلاقة الاجتماعية والتضامن في ما بينهم؛ وقد ينطلق سياسي ما في أحد الأحياء بنيَّة الوصول إلى المنبع أو البقاء بقربه، وينتهي به الأمر إلى التوسط بين مجموعات من المهاجرين المنعزلين عن المجتمع وبين التراتبية الهرمية للسلطة الحكومية التي ليس لها إحساس معين أو وجه معين؛ وقد ينطلق خبير الأيديولوجيا ليعبر عن شكواه فيجد نفسه مساهماً، من خلال القوة التحويلية التي تمتلكها أوهامه، في استمرار الحياة في النظام نفسه مبعث الشكوى.

وعادةً ما يُستثار مفهوم الوظيفة الكامنة للتغطية على هذه الحالة الشاذة، إلا أنها تُسمِّي الظاهرة (التي هي ليست محل نقاش في ماهية واقعها) بدلاً من تفسيرها؛ والمحصِّلة الصافية تكون في أن التحليلات الوظيفية ـ وليس فقط تحليلات الأيديولوجيا ـ تبقى ملتبسة بشكل ميؤوس منه، فمعاداة السامية في قلب الموظف البسيط قد تقدم له شيئاً يعالج به الغضب الذي يعتمل في نفسه بنتيجة ممارسته التزلُّف المستمر لأشخاص يراهم أدنى منه في المستوى الفكري، وبهذا ينفِّس بعضاً من هذا الغضب؛ إلا أنها ستزيد من

غضبه ببساطة عندما تقدم له مصدراً جديداً للغضب والمرارة والشعور بالعجز. وقد يتمكن الفنان المغمور من تحمُّل فشله على المستوى الشعبي بالعودة إلى الأعراف الكلاسيكية التي تحكم الفن الذي يمارسه؛ إلا أن هذه العودة قد تزيد في نفسه من تأثير الفجوة بين الاحتمالات التي تقدمها له البيئة المحيطة به وبين متطلبات الرؤية لديه بشكل يجعل من الأمر كله قضية لا تستحق المحاولة. كما إن الرؤية الأيديولوجية المشتركة قد تجمع بين الناس، ولكنها، كما يثبت تاريخ التعصب الماركسي، قد تقدم لهم قائمة مفردات تمكنهم من الغوص أعمق في استكشافات مناحي الخلاف في ما بينهم. وقد يؤدي النزاع بين خبراء الأيديولوجيا إلى تسليط الضوء على مشكلة اجتماعية ما، إلا أن ذلك قد يؤدي أيضاً إلى شحن القضية شحناً عاطفياً قوياً بحيث يصبح من غير الممكن معالجتها بشكل عقلاني. إن منظِري نظرية الجهد مدركون بالطبع لكل هذه الاحتمالات. وفي الواقع نجدهم يركزون على الاحتمالات والنتائج السلبية أكثر من تركيزهم على الإيجابيات، وهم نادراً ما ينظرون إلى الأيديولوجيا سوى بأنها بديل مؤقت يُلجأ إليه للافتقار إلى ما هو أفضل ـ كما في حالة قَضْم الأظافر مثلاً. إلا أن النقطة الأساسية تبقى في أن التحليل الذي تقدمه نظرية الجهد لعواقب الاهتمام الأيديولوجي، على الرغم من كل دقتها وبراعتها في استكشاف بواعث هذا الاهتمام، يبقى خشناً ومتقلباً ومراوغاً، فهو مقنع من الناحية التشخيصية، إلا أنه غير مقنع من الناحية الوظيفية.

إن السبب الكامن وراء هذا الضعف هو الغياب شبه الكلي في نظرية الجهد (وحتى في نظرية المصلحة) لمفهوم عملية صياغة الرموز، فهناك الكثير من الحديث عن العواطف التي «تجد متنفساً رمزياً لها» أو «تأخذ في الارتباط برموز مناسبة» ـ ولكن ليس لدى

أحد سوى أدنى فكرة عن كيفية فعل ذلك في الواقع. ويبدو الرابط بين أسباب الأيديولوجيا ونتائجها عرضياً لأن عنصر الربط ـ عملية صياغة الرموز المستقلة ـ يجري تجاهله بصمت شبه تام، فنظرية المصلحة ونظرية الجهد كلاهما تتجهان مباشرة من تحليل المنابع إلى تحليل العواقب دون إجراء أي تحليل جدي للأيديولوجيات من حيث إنها أنظمة من الرموز المتفاعلة، من حيث إنها أنماط من المعاني المتداخلة. وطبعاً يجري رسم الخطوط الرئيسية للمواضيع؛ حتى أن محللي المحتويات يقومون بحساب هذه المواضيع. إلا انهم، وفي حال الحاجة إلى التوضيح، لا يشيرون إلى مواضيع أخرى أو إلى أي نوع من النظريات الدلالية، بل يشيرون إما رجوعاً إلى الأثر الذي يُفْتَرَض أن يعكسوه، أو قُدُماً إلى الواقع الاجتماعي الذي يُفْتَرَض أن يشوهوه. وبعد كل شيء، فإن المشكلة الكامنة في كيفية تحويل الأيديولوجيات العواطف إلى أشياء ذات مغزى بحيث تجعلها متوفرة على الصعيد الاجتماعي، هذه المشكلة يجري تجنبها والدوران حولها عن طريق الآلية البدائية القاضية بوضع رموز معينة وجهود (أو مصالح) معينة جنباً إلى جنب بطريقة معينة بحيث يبدو من المنطقي أن الأولى مشتقة من الثانية ـ أو يكون ذلك على الأقل بحسب المنطق ما بعد الفرويدي أو ما بعد الماركسي[18]. وهكذا لا يجري تفسير الرابط بل يتم استنتاجه من المعطيات فحسب. إن طبيعة العلاقة بين التوترات النفسية الاجتماعية التي تنشىء مواقف أيديولوجية، وبين البُنى الرمزية المعقدة التركيب التي تُلْبَس من خلالها هذه المواقف وجوداً علنياً، إن طبيعة هذه العلاقة هي من التعقيد بحيث

(18) قد يكون أكثر الإنجازات روعةً في هذا الصنف من الأبحاث الذي يتسم بوضع الأشياء جنباً إلى جنب من دون توفير الرابط بينها كتاب: Nathan Leites, *A Study of Bolshevism* (Glencoe, Ill.: Free Press, [1953]).

يصعب فهمها من خلال فكرة غامضة غير مدروسة للرَجْع أو الصدى العاطفي.

IV

إن من المثير للاهتمام في هذا الخصوص أنه على الرغم من أن التيار العام للنظرية الاجتماعية العلمية قد تأثر تأثراً عميقاً تقريباً بكل حركة فكرية كبرى في خلال مدة القرن والنصف الماضية ـ الماركسية والداروينية والنفعية والمثالية والفرويدوية والسلوكية والوضعية والإجرائية ـ وأنه حاول أن يستغل تقريباً كل حقل مهم من حقول الابتكار المنهجي من علم البيئة (Ecology) وعلم تكوُن الشخصية (Ethology)، ومن علم النفس المقارن إلى نظرية اللعب، إلى علم الضبط (سيبرنيطيقا) (Cybernetics)، وعلم الإحصاء، على الرغم من كل ذلك، مع استثناءات بالغة القلة، بقي هذا التيار دون تأثير من واحد من أهم التيارات في الفكر الحديث: السعي لإقامة علم مستقل لما يدعوه كينيث الفعل الرمزي»[19]. ويبدو أنه لا أعمال الفلاسفة من أمثال بورس (Peirce) أو فتغنشتاين أو كاسيرر أو لانغر أو رايل ولا أعمال نقاد الأدب مثل كولردج (Coleridge) أو إليوت (Eliot) أو بورك (Burke) أو إمبسون (Empson) أو بلاكمور (Blackmur) أو بروكس (Brooks) أو آورباخ (Auerbach) كان لها أي تأثير ملحوظ

(19) Kenneth Burke, *The Philosophy of Literary Form; Studies in Symbolic Action* ([Baton Rouge]: Louisiana State University Press, 1941).

في الدراسة اللاحقة أستخدم مصطلح «الرمز» بالمعنى الواسع للإشارة إلى أي فعل أو شيء جسماني أو اجتماعي أو تراثي قد يعمل بصفة ناقل لمفهوم. ولتفسير هذه النظرة، حيث يكون التعبير «خمسة» و«الصليب» كلاهما من الرموز بشكل متساوٍ، انظر: S. Langer, *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*, 4th ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960), pp. 60-66.

على النمط العام للتحليل الاجتماعي العلمي[20]. وفي ما خلا في بعض الأعمال الأكثر جرأة (والأكثر برمجية) من بعض علماء اللغة - مثل وورف (Whorf) أو سابير (Sapir) - فإننا لا نجد مناقشة لمسألة كيف ترمز الرموز، كيف تفعل في إيصال المعاني. وقد كتب العالم الفيزيائي والروائي واكر بيرسي (Walker Percy) يقول: «إن الحقيقة المحرجة هي أنه لا يوجد اليوم - علم طبيعي تجريبي إمبريقي يتناول السلوك **الرمزي بما هو كذلك**. . . إن عدم الرضى الذي أعرب عنه سابير بلطف حيال الافتقار إلى علم يتناول السلوك الرمزي والحاجة الملحة لعلم كهذا ظاهرة بشكل حقيقي اليوم أكثر مما كانت عليه منذ خمس وثلاثين سنة»[21].

---

(20) بإمكان القارئ أن يجد موجزات عن تاريخ النقد الأدبي في: Stanley Edgar Hyman, *The Armed Vision; a Study in the Methods of Modern Literary Criticism* (New York: A.A. Knopf, 1948), and René Wellek and Austin Warren, *Theory of Literature*, Harvest Book; 22, 2nd ed. (New York: Harcourt, Brace, [1958]).

أما لإيجاد ملخّص مماثل للتطور الفلسفي الأكثر تنوعاً فغير متوفر ظاهراً، ولكن يمكن الرجوع إلى الأعمال الهامة التالية، انظر: C. S. Peirce, *Collected Papers*, Edited by C. Hartshorne and P. Weiss, 8 vols. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-1958); Ernst Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen*, 3 vols. (Berlin: [n. pb.], 1923-1929); C. W. Morris, *Signs, Language and Behavior* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, Inc., 1944), and L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, translated by G.E.M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1953).

(21) W. Percy, «The Symbolic Structure of Interpersonal Process,» *Psychiatry*, vol. 24 (1961), pp. 39-52.

التشديد موجود في النص الأصلي. والإشارة في الاقتباس إلى سابير في مقالته: حالة اللغويات بما هي علم (The Status of Linguistics as a Science)، التي نُشرت في الأصل في العام 1929 وأعيدت طباعتها في: David G. Mandlebaum, ed., *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture, and Personality* (Berkeley, CA; Los Angeles: University of California Press, 1949), pp. 160-166.

إن غياب نظرية كهذه، وعلى الخصوص غياب أي إطار تحليلي يجري من ضمنه التعامل مع اللغة المجازية، هو الذي أدى إلى الاختزال في نظرة خبراء علم الاجتماع إلى الأيديولوجيات على أنها مجرد صرخات ألم مدروسة، فلم يكن لدى هؤلاء الباحثين فكرة عن كيفية عمل الصور المجازية من مثل الاستعارة والمقايسة والتورية والغموض والجناس والتناقض الظاهري والمبالغة والإيقاع وسائر عناصر ما نسميه ـ وإن على نحو واهٍ ـ بـ «الأسلوب» ـ حتى أنهم في معظم الحالات لم يعترفوا بأن لهذه الأدوات الأسلوبية أي أهمية في التعبير عن المواقف الشخصية في شكل علني؛ وبذلك كان هؤلاء الباحثون يفتقرون إلى الموارد الرمزية اللازمة لبناء صياغة أكثر وضوحاً وقطعاً. وفي الوقت ذاته كانت الفنون تؤسس القدرة المعرفية لما يُسمى بـ «التشويه» وكانت الفلسفة تقوِض الكفاية المطلوبة في نظرية المعنى العاطفي أو الانفعالية، وكان علماء الاجتماع يرفضون الأولى (التشويه) ويعتنقون الثانية (نظرية المعنى العاطفي). ولم يكن من المفاجئ والحالة هذه أن يتهربوا من مواجهة مشكلة تأويل دلالة المقولات الأيديولوجية بعدم الاعتراف بوجودها بكل بساطة[22].

ولتوضيح ما أقول، دعوني أضرب مثلاً آمل على رغم تفاهته في ذاته أن يؤدي إلى تهدئة أي شكوك بأن لدي اهتماماً مضمراً بمادة

---

(22) يُستثنى جزئياً من هذا النقد لاسويل (Lasswell) في: «Style in the Language of Politics,» in: Lasswell, Leites and Associates, *Language of Politics; Studies in Quantitative Semantics*,

على الرغم من أن موقفه هذا مشوب بهاجس السلطة بوصفها جماع السياسة. ويجدر التنويه أيضاً أن التركيز على الرمزية اللفظية في الكلام في الدراسة التالية هو بغرض التبسيط فقط ولا يُقصد منه إنكار أهمية الوسائل الفنية الأخرى من نحت ورسم ومسرح أو سائر الفنون غير اللفظية ـ مثل خطاب الأزياء الرسمية والمسارح المضاءة والجولات الاستعراضية السيارة ـ في الفكر الأيديولوجي.

القضية السياسية المعنية، والأهم من ذلك إلى توضيح الفكرة القائلة بأن المفهومات التي نطورها لتحليل الجوانب الأرفع في الثقافة ـ مثل الشعر ـ تنطبق على الجوانب الدنيا دون أن يؤدي ذلك إلى إبهام الفروق النوعية الهائلة بين الاثنين. وفي مناقشة نقاط القصور المعرفية التي تحدد الأيديولوجية، يستخدم سوتون ومشاركوه مثالاً عن ميل المنظِّر الأيديولوجي إلى «التبسيط الزائد» ما قامت به نقابات العمال المنظمة بتسميته قانون تافت ـ هارتلي (Taft Hartley) بـ «قانون عمل الرق»:

تميل الأيديولوجيا إلى التبسيط والتوضيح، حتى لو أدى تبسيطها ووضوحها إلى عدم إنصاف الموضوع قيد البحث. إن الصورة الأيديولوجية تستعمل خطوطاً حادة وترسم التناقضات بالخطوط السوداء والبيضاء. ويبالغ المنظِّر الأيديولوجي ويرسم صوراً كاريكاتورية كما يفعل رسام الكاريكاتور. وفي المقابل، تميل الصورة التي يرسمها العلم للظاهرة الاجتماعية إلى أن تكون مشوشة وغير واضحة للعالم. مؤخَّراً وصفت الأيديولوجيا العمالية قانون تافت ـ هارلي بـ «قانون عمل الرق». ولا يستحق القانون هذه التسمية إذا ما نظرنا إليه نظرة فاحصة موضوعية. إن أي تقويم موضوعي لهذا القانون سيكون عليه أن ينظر إلى مندرجاته الكثيرة بشكل إفرادي. وبالاستناد إلى أي مجموعة من القيم، حتى قيم الاتحادات العمالية نفسها، فإن تقويم مستقل كهذا سيؤدي إلى إطلاق حُكم مختلط وليس مطلقاً. إلا أن الأحكام المختلطة ليست من شيم الأيديولوجيا، فهي فائقة التعقيد والتشويش. أما الأيديولوجيا فترى أن عليها أن تصنف القانون بشكل إجمالي وتطلق عليه حكماً إجمالياً مصحوباً برمز بهدف رص صفوف العمال والناخبين والمشرِّعين ودفعهم إلى العمل[23].

(23) Sutton [et al.], *The American Business Creed*, pp. 4-5.

وإذا نحَّينا جانباً السؤال الإمبريقي حول صوابية القول بأن الصياغات الأيديولوجية لمجموعة معيَّنة من الظواهر الاجتماعية هي حتماً «أبسط» من الصياغات العلمية لهذه الظواهر، فإن في هذه المقولة نظرة انتقاصية ـ وقد نقول «تبسيطية» ـ إلى العملية الفكرية لدى قادة اتحادات العمال من جهة ولدى «العمال والناخبين والمشرِّعين» من جهة أخرى، فمن الصعب التصديق بأن أياً من أولئك الذين صاغوا الشعار أو أسهموا في نشره هم أنفسهم كانوا يصدقون، أو كانوا يتوقعون أحداً أن يصدِّق، بأن القانون المذكور من شأنه فعلاً أن يجعل (أو أنه كان في النية أن يجعل) من العامل الأميركي عبداً بمنزلة الرقيق، أو أن قطاع الرأي العام الذي كان الشعار موجهاً له سيراه من هذا المنظور. إلا أن هذه النظرة المسطحة لأذهان الآخرين هي التي لا تترك لعالم الاجتماع الخيار إلا بين تأويلين اثنين، كلاهما غير وافٍ، لما قد يكون هناك من فاعلية في هذا الرمز: فهو إما خادع لمن لا يعلم (بحسب نظرية المصلحة)، وإما مثير لمن لا يفكر (بحسب نظرية الجهد). ولا يؤخذ في الاعتبار حتى إمكان استمداد الرمز لقوته من قدرته على فهم وصياغة وإيصال الحقائق الاجتماعية التي تروغ عادة من لغة العلم الهادئة المتزنة، أو إمكان تعبيره عن معانٍ أكثر تعقيداً مما يبدو لدى القراءة الحرفية الأولى له. إن شعار «قانون عمل الرق» قد لا يكون، بعد كل شيء، اسماً، بل صورة مجازية.

وبعبارة أدق، فهو يبدو أنه استعارة، أو على الأقل محاولة استعارة. وبالرغم من قلة عدد علماء الاجتماع الذين يبدو أنهم قرأوا الكثير من الكتابات عن موضوع الاستعارة ـ «القوة التي تتيح للغة القدرة، على الرغم من ضآلة عدد المفردات، على معالجة الملايين المملينة من الأشياء» ـ فإن هناك كماً كبيراً من هذه الكتابات وهي

الآن في توافق معقول في ما بينها[24]. ففي الاستعارة يجد المرء بالطبع طبقات متراكبة من المعنى، حيث يؤدي عدم التشابه في المعنى على مستوى معيَّن إلى ثراء في المعنى على مستوى آخر. وكما أشار بيرسي، فإن مَلْمَح الاستعارة الذي سبب أكبر قَدْر من المشاكل للفلاسفة (وكان بإمكانه أن يضيف أيضاً العلماء) هو أنها «خطأ»: «إنها تؤكد أن شيئاً ما هو شيء آخر». وما هو أسوأ من ذلك، فإن الاستعارة تكون في أشد حالاتها تأثيراً عندما تكون في أشدها «بطلاناً»[25]. إن قدرة الاستعارة مستمدة بالضبط من التفاعل بين المعاني المتنافرة التي تجمعها رمزياً بالإكراه في إطار مفهومي موحَّد ومن درجة النجاح التي يبلغها هذا الإكراه في التغلب على المقاومة الذاتية التي يولدها هذا التوتر الدلالي لدى كل من يكون في موقع يمكنه من الإحساس به. وعندما تنجح الاستعارة في وظيفتها، تحول التماهي الزائف (كما بين السياسات المتعلقة بالعمال لدى الحزب الجمهوري ولدى البلاشفة) إلى تشابه؛ أما عندما تخفق، فهي تصبح مجرد مبالغة مفرطة.

ويبدو من الواضح بما فيه الكفاية أن صورة «قانون عمل الرق» بالنسبة إلى معظم الناس كانت فاشلة في الواقع (ولهذا لم تفلح مطلقاً في عملها «كرمز بهدف رص صفوف العمال والناخبين والمشرِعين ودفعهم إلى العمل»)، وهذا الفشل هو الذي جعلها تبدو صورة

---

(24) هناك مراجعة حديثة ممتازة في: Paul Henle, ed., *Language, Thought and Culture* (Ann Arbor, MI: University of Michigan, 1958), pp. 173-195.

الاقتباس في المتن هو من: Langer, *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art,* p. 117.

(25) W. Percy, «Metaphor as Mistake,» *Sewanee Review,* vol. 66 (1958), pp. 79-99.

كاريكاتورية ليس أكثر، وليس وضوحها وبساطتها المفترضان. إن التوتر الدلالي بين صورة الكونغرس المحافظ وهو يُجرِم الاستخدام المُغْلق (حيث لا يستخدم إلا العمال المسجلين في نقابة) وصورة مخيمات الاعتقال في سيبيريا كان ـ بشكل ظاهر ـ أكبر من أن يندمج في مفهوم مُتَصَوَّر واحد، على الأقل عن طريق أسلوب الشعار البدائي، فلم تكن المشابهة ظاهرة إلا (ربما) لقلة من المتحمسين؛ وبقي التماهي الزائف زائفاً. إلا أن الفشل ليس حتمياً حتى على هذا المستوى البدائي. وعلى الرغم من أن شعار شيرمان «الحرب جحيم»، وهو حكم مطلق غير مختلط، ليس مقولة آتية من علم الاجتماع، فربما حتى سوتون ومشاركوه لن ينظروا إليه على أنه مبالغة أو صورة كاريكاتورية.

على أي حال، فإن ما هو أهم من تقويمي لمدى مواءمة هاتين الصورتين المجازيتين هو الواقع القائل إنه بما أن المعاني التي يحاولون وصلها ببعضها بشرارة تشبه الشرارة الكهربائية هي، بعد كل شيء، متجذرة في المجتمع، فإن نجاح المحاولة أو فشلها يعتمد على نحو نسبي ليس فقط على قوة الآليات الأسلوبية المستخدمة بل على تلك العوامل التي تركز عليها نظرية الجهد الانتباه بالضبط. إن توترات الحرب الباردة ومخاوف الحركة العمالية المنبثقة مؤخراً من صراع مرير من أجل الوجود بالإضافة إلى الخطر المرتقب في كسوف ليبرالية الصفقة الجديدة (New Deal Liberalism)، كلها حضَّرت المسرح الاجتماعي ـ النفسي لظهور صورة «عمل الرق» ثم تالياً لإجهاض هذه الصورة ـ عندما ثبت عدم قدرتها في دمجها في مقايسة أو مشابهة مقنعة. إن عسكريي اليابان في العام 1934، الذين افتتحوا نشرتهم عن «النظرية الأساسية للدفاع القومي ومقترحات من أجل تقويتها» بالاستعارة العائلية الشهيرة «إن الحرب هي أبو الإبداع

وأم الثقافة»، هؤلاء العسكريون، كانوا، لا شك يجدون مقولة شيرمان غير مقنعة بمقدار ما كان هو يجد مقولتهم غير مقنعة[26]. فهم كانوا يتحضرون وقتها بقوة لخوض حرب استعمارية في وسط أمة قديمة تحاول إيجاد موطئ قدم لها في العالم الحديث؛ بينما كان هو يتابع مرهقاً حرباً أهلية في دولة غير متحققة تمزقها الأحقاد الداخلية. وهكذا فليست الحقيقة هي التي تتغير بتغيُّر السياقات الاجتماعية والنفسية والتراثية، بل الرموز التي ننشئها في محاولاتنا غير المتساوية في فاعلياتها، للإمساك بالحقيقة. الحرب هي فعلاً جحيم وليست أم الثقافة، كما اكتشف اليابانيون في ما بعد ـ على الرغم من أنهم من دون شك يعبرون عن الواقع بلغة أكثر فخامة.

ينبغي أن نطلق على سوسيولوجيا المعرفة اسم سوسيولوجيا المعنى، فالذي يتحدَّد تحديداً اجتماعياً ليس طبيعة المفهوم بل وسائل نقل المفهوم. ويلاحظ هينلي (Henle) أنه في مجتمع يتناول قهوته سوداء (من دون قشدة)، حين يحاول امرؤ أن يمدح فتاة بقوله «إنك قشدة/كريما قهوتي»، فإنه سيعطي الانطباع الخاطئ تماماً؛ وإذا كنا، في ما يختص بالدببة، نولي أهمية للافتراس أكبر مما نولي للسماجة في التصرف، فإننا حين نصف رجلاً بأنه «دب عجوز»، لا نقصد أنه خشن السلوك، بل إن له أذواقاً عامة شاملة[27]. وفي مثال آخر نأخذه من بورك، في اليابان تجري العادة بأن يبتسم الشخص عند ذكر وفاة صديق قريب، والمعادل الدلالي في اللغة الإنجليزية المستعملة في أميركا ليس عبارة «ابتسم» بل «امتقع وجهه»؛ وباستعمال هذه العبارة «نترجم الاستعمال العُرْفي الاجتماعي في

(26) مقتبس عن: J. Crowley, «Japanese Army Factionalism in the Early 1930's,» *Journal of Asian Studies*, vol. 21 (1958), pp. 309-326.

(27) Henle, ed., *Language, Thought and Culture*, pp. 4-5.

اليابان إلى الاستعمال العُرْفي المستخدم في الغرب»[28]. وبالاقتراب أكثر من النطاق الأيديولوجي، فقد أشار سابير إلى أن في منصب رئاسة لجنةٍ ما سلطة مجازية نمنحها له فقط لاعتقادنا بأن الوظائف الإدارية تطبع الشخص الذي يتقلدها بطابع الفوقية تجاه الأشخاص الذين هم في موقع المأمور»؛ «فإذا شعر الناس بأن الوظيفة الإدارية ليست بأكثر من آلية رمزية، فسيصبح منصب رئاسة اللجنة مجرد رمز متحجر وستتلاشى القيمة الخاصة التي يتحلى بها في أعين الناس[29]. ولا تختلف الحالة هنا عن الحالة في صورة «قانون عمل الرق». وإذا، لأي سبب من الأسباب، شرعت مخيمات العمل الإلزامي (السخرة) في أداء دور أقل بروزاً في الصورة المتشكلة في ذهن الأميركي عن الاتحاد السوفياتي، فالذي سيتلاشى ليس هو صدقية الرمز بل معناه الأساسي، وقدرته على أن يكون إما حقيقياً أو مزيفاً. ولذلك فعلى المرء بكل بساطة أن يعيد تأطير المقولة ـ بأن قانون تافت ـ هارلي يشكل خطراً مصيرياً على العمالة المنظمة ونقابات العمال ـ بطريقة أخرى.

باختصار، يوجد بين الصور الأيديولوجية، مثل «قانون عمل الرق، وبين الحقائق الاجتماعية في الحياة الأميركية التي ظهرت تلك الصورة في خضمها، تفاعل خفي مؤثر وهو تفاعل لا تجدي كثيراً في وصفه مفهومات مثل «التشويه» و«الاستنسابية الانتقائية» و«التبسيط الزائد»[30]. إن التركيب الدلالي للصورة أعقد بكثير مما يبدو في

(28) Kenneth Burke, *Counter-statement* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1957), p. 149.

(29) Sapir, «Status of Linguistics as a Science,» in: Mandlebaum, ed., *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture, and Personality*, p. 568.

(30) ليست الاستعارة بالطبع هي المنبع الأسلوبي الوحيد الذي تستقي منه الأيديولوجيا، فهناك بالطبع صورة بلاغية أخرى من أنواع كثيرة تُذكر في هذا المجال، مثل =

الظاهر، وليس ذلك فحسب، بل إن تحليلاً لهذا التركيب يجبر المرء على تتبُّع وفرة من الاتصالات الإشارية بينه وبين الواقع الاجتماعي، بحيث تكون الصورة النهائية تشكيلة من المعاني المتغايرة التي تُشتق من تفاعلها القوة التعبيرية للرمز النهائي وقوته البلاغية على حد سواء.

= الكناية (Metonymy) «كل ما لدي لأقدمه لكم هو الدم والعرق والدموع» [عبارة وردت في خطاب للرئيس الأميركي روزفلت في العام 1897، واقتبسها رئيس الوزراء البريطاني وينستون تشرشل في خطاب له في 1940 وأصبحت شهيرة منذ ذلك الحين])، والمبالغة (Hyperbole) «رايخ الألف سنة» [الدولة الألمانية التي وعد هتلر بها مواطنيه لدى وصوله إلى سدة القيادة])، والتقليل البلاغي (Meiosis) ([يعرض المعنى بأقل من حقيقته للتوكيد] «سأعود» [من كلام للجنرال الأميركي دوغلاس ماك آرثر عند مغادرته للفيلبين في العام 1942])، والمجاز المُرْسَل (Synechdoche) ([باستعمال كلمة تتعلق بالموضوع للدلالة إليه] «وول ستريت» [البورصة الأميركية])، والإرداف الخُلْفي ([تناقض ظاهري] «الستار الحديدي» [عبارة استعملها وينستون تشرشل في خطبة له في العام 1946 للإشارة إلى الحد الفاصل بين قسمي أوروبا الشرقي (بقيادة الاتحاد السوفياتي) والغربي (بقيادة الولايات المتحدة الأميركية)])، التشخيص («اليد التي حملت الخنجر غرسته في ظهر جارها» [عبارة استعملها الرئيس الأميركي روزفلت في خطاب له في إشارة إلى ممارسات النازيين في أوروبا]). ويضاف إلى ذلك الصور البلاغية التي جهد البلاغيون في جمعها وتصنيفها وهي تُستخدم تكراراً، بالإضافة إلى الأساليب النحوية من مثل المطابقة (Antithesis) والتقديم والتأخير (Inversion) والتكرار (Repetition)؛ بالإضافة إلى الجوانب العروضية والصوتية من مثل الوزن (Rhythm) والقافية (Rhyme) والمجانسة الاستهلالية (Alliteration)؛ والأساليب الأدبية مثل التورية (Irony) والمدح (Eulogy) والاستهزاء (Sarcasm). إلا أن التعبير الأيديولوجي ليس بجملته مجازياً، فمعظمه يتكون من مقولات تتسم بالحرفية والتسطُّح في التعبير، وهو في ذلك يصعب تمييزه عن لغة المقولات العلمية لولا وجود ميل ظاهر لعدم التصديق لأول وهلة: «إن تاريخ المجتمع الراهن حتى الآن هو بمجمله صراع طبقي» [عبارة واردة في بداية «البيان الشيوعي» لماركس وإنجلز]؛ «إن أخلاقيات أوروبا برمتها ترتكز إلى القيم النافعة للقطيع» [عبارة قالها نيتشه في معرض انتقاده لواقع الأخلاق في أوروبا]؛ وهلم جرّاً. والأيديولوجيا التي تطورت لتتخطى مرحلة إطلاق الشعارات، بما هي نظام ثقافي، تتكون من هيكلية معقدة من المعاني المتداخلة. ويأتي تداخلها من الآليات الدلالية التي تصوغها. وفي ذلك لا يكون التنظيم الثنائي المستوى للاستعارة المعزولة سوى رَجْع واهٍ. [العبارات التفسيرية الواردة بين الأقواس المربعة من وضع المترجم].

إن هذا التفاعل هو بذاته عملية اجتماعية وهو يحدث ليس «في الذهن» بل في ذلك العالم الاجتماعي حيث «يتكلم الناس سوياً، يسمون الأشياء، ويطلقون التوكيدات، وإلى حد ما، يفهم بعضهم البعض»[31]. إن دراسة العمل الرمزي ليس بأقل استحقاقاً لاسم العلم السوسيولوجي من دراسة المجموعات الصغرى، أو البيروقراطيات، أو دراسة الدور المتغير للمرأة الأميركية؛ إلا أنه أقل تطوراً منها.

V

إنه لسؤال يخفق الكثير من دارسي الأيديولوجيا في طرحه: ماذا نعني بالضبط عندما نؤكد أن التوترات الاجتماعية ـ النفسية «يُعبَّر عنها» بأشكال رمزية؟ إن طرح هذا السؤال يلقي بنا سريعاً في لجة البحث المعمَّق؛ يلقي بنا في الواقع في نظرية غير تقليدية ذات ظاهر متناقض حول طبيعة الفكر الإنساني بوصفه نشاطاً علنياً وليس نشاطاً شخصياً خاصاً، أو على الأقل ليس كذلك في الأساس[32]. ولا يمكننا أن نتابع تفاصيل نظرية كهذه طويلاً هنا، كما إنه ليس بالامكان تجميع كمية كبيرة من الإثباتات لدعمها. إنما علينا على الأقل أن نقدم مخططاً عاماً لخطوطها الرئيسية إذا أردنا أن نجد الطريق في عودتنا من العالم المراوغ للرموز العملية الدلالية إلى العالم الصُلب (ظاهراً)، عالم العواطف والمؤسسات، إذا أردنا أن نتتبع بشيء من التفصيل طرق تداخل التراث مع الشخصية مع النظام الاجتماعي.

إن المقترح لتعريف هذا النوع من المقاربة للفكر «في الهواء الطلق» (En Plein air) ـ ما يمكننا أن ندعوه «النظرية الخارجية» على

(31) Percy, «The Symbolic Structure of Interpersonal Process».

(32) Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, Senior Series (New York; London: Hutchinson's University Library, 1949).

طريقة غالانتر (Galanter) غيرستينهابر (Gerstenhaber) ـ هو أن الفكر يتشكل من إنشاء أنظمة للرموز والتحكم بهذه الأنظمة، تلك الأنظمة التي تُستخدم نماذج لأنظمة أخرى فيزيائية وعضوية واجتماعية ونفسية وما إلى هنالك، بحيث إن تركيبة هذه الأنظمة الأخرى ـ وفي حال كانت الظروف موافقة، كيف يمكن حتى أن نتوقع كيفية تصرفها ـ تكون «مفهومة»، كما يقال[33]. إن التفكير أو التصور أو الصياغة أو الاستيعاب أو الفهم، أو ما شئت من مثل ذلك، يتكون ليس من أحداث طيفية في رأس المرء بل من مطابقة حالات وعمليات من النماذج الرمزية مع حالات من العالم الأوسع:

إن التفكير التخيُّلي هو، لا أكثر ولا أقل من، بناء صورة للبيئة المحيطة، ثم تسريع هذا النموذج المتخيَّل في العمل بسرعة أكبر من سرعة البيئة الطبيعية، ومن ثم التنبؤ بكيفية تصرف البيئة على النحو الذي جرى في الصورة المتخيَّلة. . . إن الخطوة الأولى في حل أي مشكلة تتكون من بناء نموذج أو صورة لـ «الملامح ذات العلاقة» في [البيئة]. ويمكن أن تُبنى هذه النماذج من أشياء كثيرة، بما فيها أجزاء من النسيج العضوي للجسد وأشياء من صنع الإنسان مثل الورق والقلم ومشغولات أخرى. وعندما يتم بناء النموذج يصبح من الممكن التحكم به تحت ظروف وتحديدات افتراضية منوعة. وهكذا يصبح بإمكان الكائن «مراقبة» محصِّلة هذه المعالجات والترتيبات وإسقاطها على البيئة بحيث يصبح بالإمكان التنبؤ بالنتائج. وبحسب هذه النظرة، فإن مهندس الطيران يكون قائماً بعملية تفكير عندما يعالج نموذجاً لطائرة جديدة في نفق الريح التجريبي. ويكون السائق كذلك قائماً بعملية تفكير عندما

(33) E. Galanter and M. Gerstenhaber, «On Thought: The Extrinsic Theory,» *Psychological Review*, vol. 63 (1956), pp. 218-227.

يُجْري إصبعه فوق خط على خريطة، ويكون الإصبع والحالة هذه نموذجاً للسيارة بينما تكون الخريطة نموذجاً للطريق. وكثيراً ما تُستخدم هذه النماذج الخارجية في التفكير حيال [البيئات] المعقدة. أما الصور المستخدمة في التفكير المستتر فهي تعتمد على توفر الأحداث الفيزيائية ـ الكيميائية للجسد التي يجب أن تُستخدم في تشكيل النماذج[34].

إن هذه النظرة بالطبع، لا تنكر الوعي: بل تحدده وتعرف به. إن كل تصوُّر واعٍ، كما يحاجج بيرسي، هو فعل تعرُّف، هو فعل مزاوجة حيث يتمّ تحديد شيء ما (أو حدث ما أو فعل ما أو عاطفة ما) عن طريق وضعه مقابل خلفية الرمز المناسب:

ليس بكافٍ القول إن شخصاً ما مدركٌ **لوجود** شيء ما؛ فالشخص يكون دائماً مدركاً للشيء بكونه شيئاً ما، فهناك فارق بين استيعاب الصورة الكلية (الجشتالت) (فقد لاحظت الدجاجة تأثير جاسترو (Jastrow) (في الخداع البصري) بنفس مقدار إدراك الآدمي له) وبين استيعابه تحت تأثير الناقل الرمزي له. عندما أحدق حولي في الغرفة أدرك سلسلة من أفعال **المطابقة** التي تجري في الذهن من دون جهد: رؤية شيء ما ومعرفة كنهه. وإذا وقع بصري على شيء غير مألوف، أدرك تواً أن أحد بندي المطابقة مفقود، وأسأل ما هو «هذا الشيء» ـ وهو سؤال محيِّر للغاية[35].

---

(34) المصدر نفسه. وأنا أقتبس هذا المقطع الحاد في تعبيره (ص 77 - 78)، في محاولة مني لوضع النظرية الخارجية للفكر في سياق المكتشفات الحديثة من ارتقائية وعصبية وثقافية أنثروبولوجية.

(35) W. Percy, «Symbol, Consciousmess and Intersubgectivity,» *Journal of Philosophy*, vol. 15 (1985), pp. 631-641.

التشديد في الأصل، والاقتباس نشر بإذن.

إن ما هو مفقود، وما هو مسؤول عنه، هما نموذج رمزي يمكن تطبيقه حيث يجري من ضمنه افتراض «الشيء غير المألوف» ومن ثم جعله مألوفاً:

إذا رأيتُ شيئاً على مبعدة ولم أتعرف عليه بالضبط، فقد أنظر إليه، بل بالفعل أنظر إليه، على أنه سلسلة متتابعة من الأشياء المختلفة، كلٌ منها ترفضه وتستبعده معاييرُ المواءمة لدي، إلى أن يتم التثبُّت من أحدها بشكل إيجابي، فقد أرى بقعة من ضوء الشمس في حقل وأراها فعلاً على أنها أرنب ـ وهذه الرؤية أكثر بكثير من مجرد التخمين بأنها قد تكون أرنباً؛ بل إن الصورة الكلية للتصور تؤوَّل بهذه الصورة، وتنطبع فعلياً بجوهر الطبيعة الأرنبية: وقد كان يمكن أن أقسم بأنها أرنب. ولدى اقترابي من الشيء يتغير نمط أشعة الشمس بما يكفي لاستبعاد صورة الأرنب. ويختفي الأرنب وأتصور شيئاً آخر: إنه كيس من الورق، وهلمَّ جرّاً. والأهم من ذلك كله هو أنه حتى التعرُّف الأخير، «الصحيح»، وسطي تماماً كما التعرُّفات الخاطئة السابقة؛ إنه أيضاً تصور ومزاوجة واستقراب. ولنلاحظ عَرَضاً أنه بالرغم من صحته، حتى إن كل المؤشرات تدعمه، فقد يكون فاعلاً في الإخفاء كما في الاكتشاف على حد سواء. وعندما أتعرف على طائر غريب على أنه عصفور الدوري، أميل إلى أن أتصرف مع هذا الطائر تحت صياغته المناسبة: ما هو إلا عصفور دوري[36].

على الرغم من الطابع الذهني نوعاً ما لهذه الأمثلة المختلفة، فإن النظرية الخارجية للفكر قابلة للامتداد إلى الجانب العاطفي للعقلية الإنسانية أيضاً[37]. وكما إن خريطة الطريق تحول المادية

(36) المصدر نفسه. والاقتباس نشر بإذن.

(37) S. Langer, *Feeling and Form, a Theory of Art* (New York: Scribner, 1953).

الطبيعية إلى «أماكن» تتصل ببعضها بطرق مرقَّمة وتفصلها عن بعضها مسافات ذات قياسات، بما يمكننا أن نجد الطريق من حيث نحن إلى حيث نريد أن نذهب، فهكذا تفعل القصيدة، مثل قصيدة هوبكنز (Hopkins) فيليكس راندال (Felix Randal)، حين تقدم لنا من خلال القوة الإيحائية في لغتها المشحونة نموذجاً رمزياً للتأثير العاطفي الذي يخلفه الموت المبكِّر، وهو نموذج قمين، إذا تأثرنا بتقديمه كما نتأثر بخريطة الطريق، بأن يحول الأحاسيس الفيزيائية الملموسة إلى عواطف ومواقف ويمكننا من الاستجابة لهذه المأساة ليس «بشكل أعمى» بل «على نحو ذهني فكري». إن الطقوس المركزية في الدين - القُداس، الحج، الكوروبوري(*) (corroboree) - هي نماذج رمزية (وهنا تتخذ شكل الأفعال أكثر من شكل الكلمات) لإحساس معيَّن بالألوهة، نوع من الحالة التعبُّدية، التي تنجم عن الممارسة المتكررة عند المتعبِّدين. بالطبع، بما أن معظم أفعال ما يسمى عادةً بـ «التعرُّف» هي على مستوى التعرف على الأرنب أكثر منها على مستوى العمل في نفق الريح التجريبي، فإن معظم ما يسمى عادةً بـ «التعبير» (وغالباً ما يبالغ في الانقسام الثنائي بين «التعرف» و«التعبير» ويُساء تأويله بشكل شامل تقريباً) يجري عن طريق نماذج مستمدة من الثقافة الشعبية أكثر منها من الفن السامي والطقس الديني الرسمي. إلا أن بيت القصيد هو في أن تطوير وصيانة وانحلال «الحالات النفسية» و«المواقف» و«العواطف» وما إلى هنالك ليست بأكثر من «عملية شبحية/ طيفية تحصل في تيارات الوعي التي يُحظر علينا زيارتها» من التمييز بين الأشياء والأحداث والبُنى والعمليات وما إلى هنالك في البيئة المحيطة بنا، فهنا أيضاً «نكون في صدد توصيف الطرائق

(*) عبادة جماعية عند سكان أستراليا الأصليين.

التي. . . يدير بها الناس سلوكهم العلني السائد»[38].

إن ما يسمى بالرموز أو أنظمة الرموز المعرفية والرموز أو أنظمة الرموز التعبيرية، مهما كانت الفروق في ما بينهما، إن هناك بينهما شيئاً واحداً مشتركاً على الأقل: إنهما مصدران خارجيان للمعلومات يجري من خلالهما تنميط الحياة الإنسانية ـ آليات من خارج الشخص للوصول إلى التصور والفهم والمحاكمة والتحكم في العالم. إن أنماط الثقافة ـ من دينية وفلسفية وجمالية وعلمية وأيديولوجية ـ هي «برامج»؛ فهي تقدم قالباً نمطياً أو مخططاً أساسياً لتنظيم العمليات الاجتماعية والنفسية، ما يشبه إلى حد كبير القالب النمطي الذي تقدمه الأنظمة الجينية الوراثية لتنظيم العمليات العضوية:

إن هذه الاعتبارات تحدد الشروط التي من ضمنها نقارب مشكلة «الاختزال أو التخفيض» في علم النفس وعلم الاجتماع. إن المستويات التي ميّزناها على نحو تجريبي مؤقت [الجسم، الشخصية، النظام الاجتماعي، الثقافة]. . . هي مستويات للتنظيم والضبط. إن المستويات الدنيا «تكيِّف»، وبهذا فهي «تحدِّد» بمعنى ما البُنى التي تدخلها، كما تؤثر خصائص المواد الداخلة في البناء في متانة وثبات ذلك البناء. إلا أن الخصائص الفيزيائية لهذه المواد لا تدخل في تحديد **خريطة** ذلك البناء؛ فهذا عامل من نوع آخر، هو **التنظيم**. والتنظيم يضبط **علاقات** تلك المواد بعضها بالبعض الآخر، أي **الطرائق** التي يجري استخدام هذه المواد وفقها في البناء، بحيث تؤلف نظاماً مرتباً من نوع ما ـ وبالانحدار في النظر في السلسلة، يمكن لنا دوماً أن نبحث ونكتشف مجموعات من «الشروط» يعتمد عليها العمل في مستوى من التنظيم أعلى. وهناك إذاً مجموعة فائقة التعقيد من الشروط

(38) الاقتباس من: Ryle, *The Concept of Mind*, p. 51.

البدنية الفيزيولوجية يعتمد عليها العمل النفسي، . . . إلخ. وإذا ما فهمنا هذه الشروط وقوّمناها بشكل مناسب، فهي تشكل دوماً محدِّدات حقيقية للعمليات التي تجري في المستويات الأعلى في الأنظمة المرتبة. كما بإمكاننا أيضاً أن «نصعِّد» النظر ونبحث في المستويات الأعلى في السلسلة. وفي هذا الاتجاه نجد «البُنى»، وهي أنماط تنظيمية، أنماط من المعنى، «البرامج»، . . . إلخ، التي هي بؤرة التنظيم في النظام على المستوى الذي وجَّهنا العناية إليه(39).

والسبب في أن قوالب رمزية كهذه ضروريةٌ هو أن السلوك الإنساني، كما سبقت الإشارة تكراراً، لديه مرونة كبيرة وقابلية فائقة للتشكل داخلة في صلب خصائصه. إن السلوك الإنساني لا تحكمه بصراحة البرامج أو النماذج الوراثية ـ وهي مصادر داخلية للمعلومات ـ بل إن هذه البرامج لا تحكم السلوك الإنساني إلا بالمعنى الواسع

---

(39) T. Parsons, «An Approach to Psychological Theory in Terms of the Theory of Action,» in: Sigmund Koch, ed., *Psychology: A Study of a Science* (New York: McGraw-Hill, 1959), vol. 3.

والتشديد وارد في النص الأصلي. وقارن ذلك بما يأتي: «ولكي نفسِّر هذه الانتقائية، فمن الضروري الافتراض أن تركيبة الإنزيم تتعلق بطريقة ما بتركيبة الجين المورِّث. وإذا توسَّعنا منطقياً في هذه الفكرة نصل إلى المفهوم الذي يقول بأن الجين المورّث هو تمثيل أو تجسيد ـ مخطط أصلي إذا جاز القول - لجزيء الإنزيم، وأن وظيفة الجين هي في العمل مصدراً للمعلومات بالنسبة إلى تركيب الإنزيم. ويبدو من الواضح أن تركيب الإنزيم ـ وهو جزيء بروتيني عملاق يتألف من مئات الوحدات من الحمض الأميني مرتبةً طولياً (طرفاً إلى طرف) حسب نظام معَّين فريد ـ إن هذا التركيب يتطلب نموذجاً أو مجموعة من التعليمات من نوع ما. ويتعين أن تكون هذه التعليمات من خصائص النوع الذي ينتمي إليه الكائن؛ ويتعين عليها أن تنتقل آلياً بالوراثة من جيل إلى آخر، كما يتعين عليها أن تكون ثابتة وإنما تمتلك القدرة على التغيُّر الارتقائي. والكائن الوحيد المعروف لدينا والقادر على فعل ذلك هو الجين الوراثي. وهناك العديد من الأسباب التي تدفعنا للاعتقاد بأنه ينقل المعلومات بفضل وظيفته نموذجاً أو قالباً»، انظر: N. H. Horowitz, «The Gene,» *Scientific American* (February 1956), p. 85.

للكلمة وعلى التراخي، ولذلك فإن السلوك: إذا كان له أن يتخذ أي شكل فعَّال على الإطلاق، يتعين عليه أن يكون محكوماً ومنضبطاً إلى حد بعيد من قِبل مصادر خارجية. تتعلم الطيور الطيران من دون الحاجة إلى أنفاق الريح التجريبية، كما إن استجابة الحيوانات الدنيا للموت، مهما كانت طبيعتها بجزئها الأكبر وراثية داخلية، يحكمها الأداء الفيزيولوجي البدني(40). إن العمومية الفائقة والفُشُوّ والتنوع في طاقات الإنسان الكامنة نحو الاستجابة، تعني كلها أن النمط المعين الذي يتخذه سلوكه في هذه الاستجابة يكون موجهاً في الغالب عن طريق قوالب ثقافية وليس جينية وراثية، فهذه الأخيرة (الوراثية) هي التي تضع السياق النفسي ـ الجسدي المجمل الذي تنتظم من ضمنه متواليات العمل الدقيقة التي تنظمها الأولى (الثقافية). إن الإنسان، بوصفه الحيوان الذي يصنع الأدوات أو يضحك أو يكذب، هو أيضاً الحيوان غير المكتمل ـ أو بعبارة أدق، الحيوان الذي يصنع اكتماله بنفسه. والإنسان، بوصفه العامل في تحقُّقه الذاتي، هو الذي يخلق من مادة طاقته العامة لبناء النماذج الرمزية، يخلق منها قدراته المحدَّدة التي تعرِّفه. أو ـ وبالعودة أخيراً إلى موضوعنا الأصلي ـ إن الإنسان، بتشييده للأيديولوجيات أو الصور التخطيطية للنظام الاجتماعي، يجعل من نفسه حيواناً سياسياً، بغض النظر عما إذا كان ذلك للأفضل أو للأسوأ.

والأكثر من ذلك، بما أن الأنواع المختلفة من أنظمة الرموز الثقافية هي مصادر خارجية للمعلومات، قوالب لتنظيم العمليات

---

(40) قد يكون النص في هذه المقولة زائد الجرأة إذا ما نظرنا إلى التحليلات الحديثة في حقل تعلُّم الحيوان؛ إلا أن المقولة الأساسية ـ بأن هناك اتجاهاً عاماً يبدو مترسخاً نحو مفهوم لضبط السلوك أكثر عمومية وتفشياً وأقل تحديداً عن طريق متغيِّرات داخلية (موروثة)، ويتزايد هذا الاتجاه مع تصعيد النظر في الحيوانات من المستويات الدنيا إلى العليا، انظر: الفصل الثالث من هذا الكتاب.

الاجتماعية والنفسية، فهي تؤدي الدور الأكثر حسماً في المواقف التي يكون فيها مفقوداً ذلك النوع الخاص من المعلومات الذي تحتويه، حيث تكون التوجيهات الداخلة في المؤسسات والأعراف الاجتماعية التي توجه للسلوك أو الفكر أو المشاعر، تكون هذه التوجيهات ضعيفة او غائبة، فالمرء أكثر ما يكون حاجةً للقصائد وخرائط الطرق عندما يكون في بلد غريب غير مألوف لديه عاطفياً أو جغرافياً طوبوغرافياً.

وهكذا هو الأمر بالنسبة إلى الأيديولوجيا، ففي السياسات التي تكون متجذرة في رؤية إدموند بورك (Edmund Burke) للـ «الآراء العتيقة وقواعد الحياة»، يكون دور الأيديولوجيا، بالمعنى الظاهر، هامشياً. وفي مثل هذه الأنظمة السياسية التقليدية حقاً يتصرف المشاركون كما لو أنهم (باستعمال عبارة أخرى من عبارات بورك) ذوو مشاعر غير مثقفة؛ توجههم في أحكامهم العاطفية والفكرية أفكارُهم المسبقة غير المدروسة، التي لا تدعهم «في حال من التردد في لحظة القرار، في شك وحيرة من دون قرار». إلا أنه عندما تجري المساءلة لهذه الآراء وقواعد الحياة المُبَجَّلة ـ كما حصل في فرنسا عهد الثورة، التي كان يدينها بورك، وأيضاً في الواقع في إنجلترا المترنِّحة، التي كان بورك يطلق فيها حكم الإدانة على فرنسا، وهو كان ربما المنظِّر الأيديولوجي الأكبر في بلده ـ عندما تحصل هذه المساءلة ينشط البحث عن صياغات أيديولوجية منهجية، إما لشد أزرها أو لاستبدالها. إن وظيفة الأيديولوجيا هي أن تجعل من الممكن قيام سياسة ذاتية مستقلة عن طريق تأمين المفهومات الحازمة التي تجعل منها شيئاً ذا مغزى، أي الصور المُقْنِعة التي يمكن فهمها عن سبيلها[41]. وفي الواقع، عندما يبدأ نظامٌ سياسيٌ ما

(41) طبعاً هناك أيديولوجيا أخلاقية واقتصادية، وحتى جمالية، بالإضافة إلى الأيديولوجيات السياسية تحديداً، إلا أنه وبما أنه ليس هناك سوى القليل من الأيديولوجيات =

بتحرير نفسه من الحكم المباشر للتقاليد السائدة، ومن التوجيه التفصيلي المباشر للقوانين الدينية أو الفلسفية من جهة ومن المبادئ السطحية للأخلاقيات التقليدية من جهة أخرى، عند هذه النقطة بالضبط تبدأ الأيديولوجيات الرسمية بالانبثاق والترسُّخ[42]. إن التمايز في السياسة المستقلة يعني ضمناً تمايزاً أيضاً في النموذج الثقافي المستقل والمتميز للعمل السياسي، فالنماذج القديمة غير المتخصصة هي إما شاملة بشكل زائد عن الحاجة أو مُغرقة في المحسوس بحيث لا تستطيع تقديم ذلك النوع من التوجيه الذي يتطلبه نظام سياسي كهذا، فهي إما تعرقل السلوك السياسي بإثقاله بالمعاني التجاوزية المجردة، أو أنها تخنق الخيال السياسي بربطه إلى الواقعية الفارغة للأحكام الاعتيادية. وعندما لا تعود التوجهات التراثية العامة للمجتمع ولا توجهاته الواقعية «العملية» كافية لتقديم صورة مناسبة للعملية السياسية، عند ذلك تصبح الأيديولوجيات مصادر هامة للمعاني والمواقف الاجتماعية ـ السياسية.

= البارزة اجتماعياً التي تفتقر إلى المضامين السياسية، فربما كان من المسموح النظر إلى المشكلة هنا من هذا المنظار الضيق نوعاً ما. وفي أي حال، فإن الحُجج المُقدَّمة بالنسبة إلى الأيديولوجيات السياسية تنطبق بالقوة ذاتها على الأيديولوجيات اللاسياسية. وللاطلاع على تحليل لأيديولوجية أخلاقية مبسوطة من ضمن شروط مشابهة للشروط المبسوطة في هذا البحث، انظر: A. L. Green, «The Ideology of Anti-Fluoridation Leaders,» *Journal of Social Issues*, vol. 17 (1961), pp. 13-25.

(42) لا يتناقض ذلك بالطبع مع ما قد تدعو إليه مثل هذه الأيديولوجيات، كما عند بورك أو دو مايستر (De Maistre)، من إعادة إحياء العادة الاجتماعية أو إعادة فرض الهيمنة الدينية، فنحن لا نبني حججاً للدفاع عن التقليد إلا عندما تكون اعتماديته في موضع تساؤل. وبمقدار نجاح هذه المطالبات في مسعاها، فهي لا تنتج عودةً إلى التقليدية الساذجة بل تنشئ حالة أيديولوجية من العودة إلى التقاليد ـ وهي قضية مختلفة تماماً، انظر: Karl Mannheim, «Conservative Thought,» in: Karl Mannheim, *Essays on Sociology and Social Psychology*, International Library of Sociology and Social Reconstruction (London: Routledge and Paul, [1953]), esp. pp. 94-98.

بمعنى ما، إن هذه الجملة هي مجرد طريقة أخرى للقول إن الأيديولوجيا هي استجابة للتوتر. إلا أننا الآن نُدْرج فيها التوتر **الثقافي** بالإضافة إلى التوتر الاجتماعي والتوتر النفسي. إن فقدان التوجه هو السبب المباشر وراء النشاط الأيديولوجي، وهو عجز عن استيعاب عالم الحقوق والمسؤوليات المدنية الذي يجد فيه المرء نفسه، وينشأ العجز من الافتقار إلى النماذج القابلة للاستخدام. إن تطوير سياسة متمايزة (أو تطوير تمايز داخلي أكبر في مثل هذه السياسة) قد يجُر معه (وعادة ما يجُر) خلخلة اجتماعية حادة وتوتراً نفسياً شديداً. إلا أنه يجُر معه أيضاً تشويشاً مفهومياً، حيث تبهت تدريجياً الصور الراسخة للنظام الاجتماعي. إن السبب في أن الثورة الفرنسية كانت، في زمانها على الأقل، الحاضن الأكبر في التاريخ البشري للأيديوجيات المتطرفة، «التقدمية» منها و«الرجعية» على حد سواء، لم يكن يكمن في أن أياً من انعدام الأمن الشخصي أو انعدام التوازن الاجتماعي كان أعمق وأكثر تغلغلاً مما في العصور السابقة ـ هذا على الرغم من أنهما كانا من العُمْق والتغلغل بما فيه الكفاية ـ بل لأن المبدأ التنظيمي المركزي للحياة السياسية، وهو الحق الإلهي المعطى للملوك، كان قد جرى تدميره[43]. إن تضافر

(43) من المهم أن نتذكر أيضاً أن المبدأ كان قد تقوَّض قبل الملك بزمن طويل؛ وكان الملك خاضعاً في الواقع للمبدأ الذي جاء بعد مبدأ الحق الإلهي، والذي ينص على أن الملك يصبح قرباناً طقسياً للأضحية: «عندما يتساءل [سانت ـ جوست]: «إن تحديد المبدأ الذي بموجبه سيقدم المتهم [لويس السادس عشر] إلى الموت، هو تحديد للمبدأ الذي يعيش به المجتمع الذي يحاكمه»، فهو يظهر أن الفلاسفة هم الذين سيقتلون الملك: الملك يجب أن يموت باسم العقد الاجتماعي»، انظر: **Albert Camus, *The Rebel; an Essay on Man in Revolt*, with a Foreword by Herbert Read, a rev. and Complete Translation of l'homme révolté by Anthony Bower (New York: Vintage Books, 1958), p. 114.**

عاملي التوتر الاجتماعي النفسي وغياب الموارد الثقافية التي تضفي معنى على التوتر، واللذين يشدِّد أحدُهما من أثر الآخر، هو الذي مهد المسرح لنهوض الأيديولوجيات المنهجية (سياسية كانت أو أخلاقية أو اقتصادية).

وتحاول الأيديولوجيات أن تشرح المواقف الاجتماعية التي قد تكون غير مفهومة إذا لم تُشرح، وتحاول أن تؤولها بحيث تجعل من الممكن أن يتصرف المرء من ضمن هذه المواقف على نحو هادف. إن هذه المحاولة من الأيديولوجيات، بدورها، هي التي تفسر الطبيعة المجازية الفائقة للأيديولوجيات، كما تفسر الحدة التي يجري بها اعتناق هذه الأيديولوجيات حال حصوله. وكما إن الاستعارة تمدِّد الاستعمال اللغوي بتوسيعها المدى الدلالي فيه، بما يمكنه من التعبير عن معانٍ لا يستطيع التعبير عنها حرفياً، أو أنه لا يستطيع ذلك حتى الآن، فكذلك إن الاصطدام المباشر للمعاني الحرفية في الأيديولوجيا ـ الثورية والمبالغة والمطابقة المكشوفة ـ يقدم أُطراً رمزية جديدة تَضاهَى بها ألوف «الأشياء غير المألوفة» التي، مثلها مثل رحلة إلى بلد غريبة، تنشأ عن تحوُّل في الحياة السياسية. ومهما كان من أمر طبيعة الأيديولوجيات ـ التي قد تكون إسقاطات لمخاوف غير معترف بها، أو أقنعة لبواعث خفية، أو تعابير تواصلية تهدف لتمتين التضامن الاجتماعي ـ فهي، في شكلها الأكثر تميزاً، خرائط لواقع اجتماعي تعتوره المشاكل وقوالب لخلق الوجدان الجماعي. أما مسألة ما إذا كانت الخريطة دقيقة أو كان الوجدان موثوقاً، في حالة من الحالات، فهذا سؤال آخر، ولا يمكننا إعطاء الجواب نفسه عن هذا السؤال في حالتي النازية والصهيونية مثلاً، أو في حالتي الشعور القومي عند ماكارثي وتشرشل، وفي حالتي المدافعين عن الفصل بين الأعراق ومعارضيه.

VI

مع أن المجتمع الحديث يموج بالأيديولوجيا، وتنتشرحُمَّاها في أرجاء واسعة منه، فقد تكون أبرز مواقعها في اللحظة الراهنة في الدول الجديدة (أو المجدَّدة) في آسيا وأفريقيا وبعض أجزاء أميركا اللاتينية، ففي هذه الدول، سواء كانت شيوعية أم لا، يجري الآن ابتعاد تدريجي عن السياسات التقليدية القائمة على التدين والحكمة التقليدية. إن الحصول على الاستقلال وإسقاط الطبقات التي كانت راسخة في الحكم وترويج مفهوم الشرعية وعقلنة الإدارة العامة ونهوض النُخب الحديثة وانتشار القراءة والكتابة ووسائل الاتصال الجماهيرية والدَفْع بالحكومات القليلة الخبرة طوعاً أو كرهاً في خضم نظام عالمي مهتز لا يفهمه جيداً حتى المخضرمون في هذه الحكومات، كل ذلك يؤدي إلى إحساس بالتشوُّش وفقدان القدرة على تحديد الاتجاه؛ ولا تنفع مع هذا التشوش الصور التقليدية المعروفة للسلطة والمسؤولية والتوجه المدني، فهي غير ملائمة لمعالجة مثل هذا التشوش. ولذلك يتكثف البحث ويشتد عن إطار رمزي جديد تجري من ضمنه صياغة المشاكل السياسية والبحث فيها والاستجابة لها، سواء أتى هذا الإطار في شكل المفهوم القومي أو الماركسي أو الليبرالي التحرري أو الشعبوي أو العرقي أو القيصري أو الديني أو في شكل نوع من التقليدية المجددة (أو، في كثير من الأحيان، مزيج مشوَّش من عدد من هذه الأشكال).

يتكثف البحث ويشتد ولكنه يبقى غير محدد المعالم. وتبقى هذه الدول بمعظمها تتلمَّس طريقها للوصول إلى مفهومات سياسية قابلة للاستعمال، ولا تتمكن من الاهتداء إليها؛ وتكون الحصيلة في كل حالة تقريباً، على الأقل في الدول غير الشيوعية، غير يقينية، وليس ذلك فقط بمعنى أن حصيلة أي عملية تاريخية تبقى غير يقينية

بل بمعنى أنه حتى الوصول إلى تقويم عمومي واسع للاتجاه العام يبقى غير متيسّر. ومن وجهة النظر الفكرية، يبقى كل شيء في حالة من الحركة، وتنطبق على الدول الجديدة تلك الكلمات التي قالها ذلك الشاعر المفرط في السياسة، لامارتين، في وصف حالة فرنسا في القرن التاسع عشر، وهذه الكلمات قد تكون مناسبة في حق هذه الدول أكثر مما كانت في حق الملكية التي بادت في تموز/ يوليو:

نحن نعيش في أزمنة من الفوضى العارمة؛ الآراء مخلَّطة ومتدافعة؛ والأحزاب مشوَّشة؛ ولم يتم خلق لغة للأفكار الجديدة؛ وليس هناك أصعب على المرء من أن يجد تعريفاً لنفسه في حقول الدين أو الفلسفة أو السياسة. ويشعر المرء بالقضية التي يعتنقها، بل ويعرفها، وهو يعيش من أجلها، وقد يموت من أجلها إذا ما دعت الحاجة، ولكنه لا يستطيع أن يجد لها اسماً. إنها مشكلة هذا العصر أن نصنّف الأشياء والرجال. . . لقد خلط العالم قائمة تصنيفاته[44].

إن هذه الملاحظة لا تصح في أي مكان في العالم اليوم [1964] كما تصح في إندونيسيا، حيث العملية السياسية برمتها غائصة في أوحال مستنقع من الرموز الأيديولوجية، يحاول كلٌّ منها، وهو يفشل في مسعاه حتى الآن، فك التشويش في قائمة تصنيفات الجمهورية، وإيجاد اسم لقضيته، وتحديد وجهة وهدف لسياسته. إنها دولة تعج بالانطلاقات الزائفة الخاطئة، والمراجعات المضطربة الهائجة، والبحث اليائس عن نظام سياسي تبتعد صورته

---

(44) Alphonse de Lamartine, «Declaration of Principles,» in: *An Introduction to Contemporary Civilization in the West, a Source Book*, Prepared by the Contemporary Civilization Staff of Columbia College, Columbia University, 2 vols. (New York: Columbia University Press, 1946), vol. 2, pp. 328-333.

سريعاً، كما السراب، كلما ازدادت اللهفة في الاقتراب منه. والشعار المنقذ المبلسم في خضم الإحباطات هو «الثورة لما تكتمل!» والأمر كذلك فعلاً. والسبب في ذلك هو أنه لا أحد يعرف، ولا حتى هؤلاء الذين يصيحون بأعلى الأصوات بأنهم يعرفون، كيفية العمل لإنهاء المهمة[45].

إن أرقى التصورات المتصلة بالحكم تطوراً في إندونيسيا التقليدية كانت تلك التي تأسَّست عليها الدول التي اعتنقت الهندوسية بين القرنين الرابع والخامس عشر، وقد استمرت هذه التصورات موجودة وإن بشكل أضعف ومنقَّح حتى بعد أسلمة هذه الدول، ثم جرى استبدالها أو التغطية عليها إلى حد كبير على يد النظام الاستعماري الهولندي. وكان أهم هذه التصورات ما يمكن تسميته بالمركز النموذجي المُحْتذى، وهي الفكرة القائلة بأن عاصمة البلاد (أو، بتعبير أدق، بلاط الملك) كانت في الوقت ذاته نموذجاً مصغراً للنظام الكوني الماورائي ـ «صورة. . . للكون بمقياس مُصغَّر» ـ والتجسيد المادي للنظام السياسي[46]. وهكذا لم تكن العاصمة نواة الدولة ومحركها ومحورها؛ بل كانت بالفعل هي الدولة.

---

(45) إن البحث التالي، وهو مصوغ بالخطوط العريضة ويعبر عن حكمي الشخصي، يرتكز على أبحاثي الخاصة ولا يمثل إلا وجهات نظري الخاصة، إلا أنني أخذت كثيراً من عمل هيربرت فيث (Herbert Feith) في المواد الواقعية، انظر بشكل خاص: Herbert Feith: *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia* (New York: Cornell University Press, 1962) and «Dynamics of Guided Democracy,» in: Ruth McVey, ed., *Indonesia* (New Haven, CT: Yale University Press, 1963), pp. 309-409.

وللاطلاع على التحليل الثقافي المجمل الذي يحوي تأويلاتي، انظر: Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe, Ill: Free Press, 1960).

(46) R. Heine-Geldern, «Conceptions of State and Kinship in Southeast Asia,» *Far Eastern Quarterly*, vol. 2 (1942), pp. 15-30.

وفي الفترة الهندوسية، كان قصر الملك يتسع ليشمل المدينة بأكملها تقريباً. وكانت العاصمة، وهي «مدينة سماوية» ذات شكل مربَّع مشيَّدة بحسب أفكار التصوف الهندي، كانت أكثر من مجرد مركز للسلطة؛ كانت نمطاً موجزاً لشكل الوجود بأصله. وفي مركز المدينة كان يقع الملك الإله (الذي كان تجسيداً لأحد آلهة الهنود)، الذي كان عرشه يرمز لجبل ميرو (Meru) مقرّ الآلهة؛ وكانت المباني والطرقات وأسوار المدينة، وحتى زوجات الملك وحاشيته الخاصة تتخذ أشكالاً مربعة تحيط به في شكل احتفالي بحسب اتجاهات الرياح الأربعة المقدسة. ولم يكن الملك وحده مجللاً بمعاني قوة الشخصية والحضور الآسر، بل كانت كذلك أيضاً طقوسه وشعائره الرسمية وبلاطه وقصره بأكمله. وكان البلاط والحياة فيه هي جوهر المملكة وماهيتها، وكان الذي (بعد قضاء فترة من التأمل في البراري للوصول إلى الحالة الروحية المناسبة) يمسك بالقصر، يمسك بالامبراطورية بأكملها، ويقبض في يده على أزِمَّة جوهر السلطة، ويزيح الملك السابق الذي فقد قدسيته[47].

ولذلك لم تكن الكيانات السياسية الأولى وحدات إقليمية متضامنة بقدْر ما كان تكتلاً متراخياً من القُرى المنجذبة باتجاه مركز مديني مشترك، حيث كان كلٌّ من هذه المراكز يتنافس مع المراكز الأخرى على السيادة والسمو. وكانت درجة الهيمنة داخل الإقليم، وأحياناً بين الأقاليم وبعضها، بالغة ما بلغت، تعتمد ليس على التنظيم الإداري المنهجي لمقاطعات واسعة تحت حكم ملك مفرد، بل على القدرات المتفاوتة للملوك على تحريك القوى الضاربة الفعالة واستخدامها في غزو العواصم المعادية ونهبها، وكان يُعتقد أن

(47) المصدر نفسه.

قدرات الملوك هذه مستمدة أساساً من أسباب دينية، أي روحانية باطنية. وبمقدار ما كان هذا النمط إقليمياً، أي متعلقاً بأراضي الدولة، فقد كان يتألف من سلسلة من الدوائر المتحدة المركز للسلطة الدينية ـ العسكرية تنتشر حوالى العواصم المختلفة للدول ـ المدن، كما تنتشر موجات اللاسلكي من جهاز البث. وكلما كانت القرية أقرب جغرافياً إلى المدينة كان تأثير البلاط الملكي عليها أكبر اقتصادياً وتراثياً. وبالمقابل، كلما عظُم التطور في البلاط ـ في ما خص الكهنة والحرفيين والنبلاء والملك ـ قويت مصداقيته نموذجاً للنظام الكوني، وعظمت قوته العسكرية واتسع مداه المؤثر في دوائر السلطة المنتشرة خارجاً. وهكذا انصهر التسامي الروحي والبروز السياسي. وكانت السلطة السحرية والتأثير الإداري يجريان في جدول واحد نابع متدفق من شخص الملك يجري انحداراً خلال طبقات حاشيته وموظفيه وخلال البلاطات الأدنى التي كانت خاضعة له، وينتهي بهما المطاف في جماهير الفلاحين المهمَّشة روحياً وسياسياً. وكان تصورهم نسخة طبق الأصل عن التنظيم السياسي، تنعكس فيه صورة النظام الكوني السائد بصورة مصغَّرة في حياة العاصمة، وكان بدوره يُسْتَنْسَخ بصورة أقل وضوحاً في الحياة في الريف بأكمله، ما ينتج تراتبية هرمية من النسخ المتضائلة الدقة لمملكة أبدية متسامية. وفي نظام كهذا يرتب التنظيم الإداري والعسكري والاحتفالي الطقوسي للبلاط العالَمَ المحيط به على نحو أيقوني بأن يمده بمثال محسوس للكمال[48].

(48) إن أرض جاوة في أقصى مداها تُقَارَن بمدينة واحدة في حكم الأمير.

إن أماكن سكن الناس تعد بالآلاف، وهي تُقارَن بقصور الخُدَّام الملكيين، التي تحيط بجسد المجمع الملكي.

كل أنواع الجزر الغريبة، تُقارَن بها مساحات الأرض المزروعة، السعيدة والوادعة.

من صنف المتنزهات، هناك إذاً الغابات والجبال، وكلها يطأها بقدمه، من دون شعور بالقلق.

=

عند مجيء الإسلام، كان التقليد السياسي الهندوسي قد ضعف إلى حد ما، وخاصة في الممالك التجارية الساحلية المحيطة ببحر جاوة. إلا أن تراث البلاط استمر في الوجود على الرغم من امتزاجه برموز وأفكار إسلامية كانت تطغى عليه، وكان على الرغم من وجوده ضمن جمهور مديني أكثر تنوعاً في التركيب العِرْقي، وكان هذا الجمهور لا يكن مشاعر الرهبة والخشوع تجاه النظام التقليدي بالمقدار نفسه كما كان في السابق. وأدى التزايد الثابت ـ وخاصة في جاوة ـ للسيطرة الإدارية للاستعمار الهولندي في منتصف القرن التاسع عشر وأوائل العشرين إلى الحد من أثر هذا التقليد أكثر فأكثر. ولكن بما أن طبقات الموظفين البيروقراطيين الدنيا كانت واستمرت بكليتها تقريباً آتية من الطبقات الإندونيسية العليا القديمة، فقد استمر التقليد، حتى في ذلك الوقت، نموذجاً للنظام السياسي فوق مستوى القرية. وبقيت سلطة الوصاية أو مكتب المقاطعة ليس فقط محوراً للكيان السياسي بل تجسيداً له، حيث كان معظم سكان القرية من المشاهدين أكثر منهم الممثلين في مسرح الكيان السياسي.

كان هذا هو التقليد الذي ورثته النخبة الجديدة في إندونيسيا الجمهورية بعد الثورة. وهذا لا يعني أن نظرية المركز النموذجي استمرت من دون تغيير منساقةً مثل نموذج أعلى أفلاطوني عبر أزلية التاريخ الإندونيسي، وذلك لأنها (كما المجتمع برمته) ارتقت

= الجزء 17، المقطع 3 من ملحمة **ناغارا ـ كيرتاغاما** (Nagara - Kretagama)، العائدة للقرن الرابع عشر، وترجمتها موجودة في: Rakawi Prapanpca of Majapahit, *Java in the 14th Century: A Study in Cultural History*, Translated by Th. G. Piegeaud, 5 vols. (The Hague: M. Nijhoff, 1960-1963), vol. 3: *Translations*, p. 21.

ولاتزال عبارة ناغارا في الجاوية تستعمل بمعنى «القصر» أو «العاصمة» أو «الدولة» أو «البلاد» أو «الحكومة». وحتى أحياناً «الحضارة».

وتطورت لتصبح في نهاية المطاف ربما أكثر عُرفيةً وأقل دينيةً في طباعها العامة. كما إن ذلك لا يعني أيضاً أن الأفكار الأجنبية، الآتية من البرلمانية الأوروبية ومن الماركسية ومن الأخلاقية الإسلامية وما إلى هنالك، لم تؤدِّ دوراً أساسياً في الفكر السياسي الأندونيسي، فالروح القومية الإندونيسية الحديثة بعيدة كل البعد عن كونها فكرة قديمة تلبس حلة جديدة (خمراً عتيقة في قارورة جديدة). والأمر ببساطة هو أنه حتى الآن، وعلى الرغم من كل التغيرات والمؤثرات، لم يكتمل تماماً الانتقال المفهومي من الصورة الكلاسيكية القديمة للكيان السياسي بوصفه مركزاً تتجمع فيه الأبَّهة والسلطة ويتناوب في فعله بين فَرْض الرهبة والخشوع في نفوس الجماهير وبين توجيه الضربات العسكرية للمراكز المنافسة له، إلى صورة للكيان السياسي بوصفه مجتمعاً قومياً منظماً على نحو منهجي. والواقع هو أن هذا التحول توقَّف، بل إن اتجاهه انعكس إلى حد ما.

إن هذا الإخفاق الثقافي ظاهر في الضجيج العقائدي الأيديولوجي المتنامى الذي لا يخمد والذي اكتنف الحياة السياسية الإندونيسية منذ الثورة. وكانت المحاولة الأبرز ـ عن طريق امتداد مجازي للتقليد الكلاسيكي، بإعادة صياغته صياغة مجازية أساساً ـ لتشييد إطار رمزي جديد يجري من ضمنه إضفاء شكل ومعنى على الكيان الجمهوري الناشئ، كانت هذه المحاولة هي المفهوم الشهير الذي أطلقه الرئيس سوكارنو، بانتجاسيلا (Pantjasila)، في خطاب له قبيل انتهاء الاحتلال الياباني[49]. واتكأ الخطاب على التقليد الهندي بوجود مجموعات ثابتة من المبادئ ذات العدد ـ الجواهر الثلاثة،

---

(49) للاطلاع على توصيف لخطاب البانتجاسيلا، انظر: George McTurnan Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia* (Ithaca, NY: Cornell University Press, [1952]), pp. 122-127.

الحالات النفسية الأسمى الأربع، الطريق الثُماني المسارب، الشروط العشرون للحكم الناجح، وما إلى هنالك ـ واحتوى في طياته خمسة (بانتجا) مبادئ (سيلا) كان يقصد منها أن تشكل الأساسات الأيديولوجية «المقدسة» لإندونيسيا المستقلة. ومثل كل الدساتير الجيدة كانت البانتجاسيلا مختصرة مُركّزة غامضة، وتتسم بالفكر السامي الذي لا تشوبه الأخطاء، حيث كانت النقاط الخمس المشار إليها تتألف من «القومية» و«الإنسانية» و«الديمقراطية» و«الرفاه الاجتماعي» و«التوحيد» (المتعدد الوجه). وفي الختام، اعْتُبرت هذه المبادئ الحديثة، الموضوعة بهدوء ومن دون كبير اهتمام في إطار يعود إلى القرون الوسطى، مطابقة للمفهوم الأصلي السائد بين الفلاحين «غوتونغ روجونغ» (Gotong Rojong) (حرفياً: «يشارك الكل في تحمل الأعباء»، («الحِمْل يخف على الكثرة،») «صلاح الجميع لمصلحة الجميع»)، وهكذا جرى تجميع «التقليد الأعظم» للدولة النموذجية، وعقائد القومية المعاصرة، و«التقاليد الصغرى» للقرية في صورة براقة واحدة[50].

إن الأسباب الكامنة وراء إخفاق هذه الخطة المبتكرة كثيرة ومعقدة، وليس إلا القليل منها ثقافياً بطبعه ـ كما في قوة المفهومات السياسية الإسلامية في بعض القطاعات السكانية، وصعوبة التوفيق بينها وبين مبادئ سوكارنو العلمانية. وكان مفهوم البانتجاسيلا، بلعبه على التناقض والتكامل بين الصورة الصغرى والصورة الكبرى للكون وعلى النزعة التوفيقية التقليدية في الفكر الإندونيسي، كان يُقصد منه احتواء المصالح السياسية للجماعات الإسلامية والمسيحية، والسادة والفلاحين، والقوميين والشيوعيين، والتجار والمزارعين، والجاويين و«أهل الجزيرة الخارجية» ـ بإعادة صياغة النمط القديم المستنسخ في

(50) المقتبسات هي من خطاب البانتجاسيلا، مأخوذة من: المصدر نفسه، ص 126.

تركيبة دستورية حديثة نجد فيها هذه النزعات المختلفة، حيث يكون كلٌ منها يركز على جانب من جوانب العقيدة، تجد سبيلاً إلى التوصل إلى تفاهم مؤقت على كل مستوى من مستويات الإدارة والنزاع الحزبي. ولم تكن المحاولة عديمة الفاعلية بالكامل، كما إنها لم تكن تتسم بالسذاجة الفكرية، كما صورها البعض أحياناً. وقد أمَّنت عقيدة البانتجاسيلا (وهي بالفعل أضحت عقيدة بالمعنى الحرفي للكلمة، تصاحبها الطقوس والشروح المعتادة في عقائد كهذه) لمدة من الزمن بالفعل الشروط اللازمة لوجود سياق أيديولوجي مرن، كان يجري من ضمنه دمج المؤسسات البرلمانية والمشاعر الديمقراطية على أساس سليم، وإن بشكل متدرِّج، على المستويين القومي والمحلي. إلا أن تضافر عوامل عديدة منها الوضع الاقتصادي المتدهور، والعلاقة الشوهاء مع الحاضرة السابقة، والنمو السريع (في المبدأ) لحزب شمولي، ونهوض الأصولية الإسلامية، وعدم قدرة (أو عدم رغبة) القادة ذوي التطور الفكري والمهارات التقنية على استجلاب الدعم الشعبي، بالإضافة إلى الأمية الاقتصادية والعجز الإداري والاخفاقات الشخصية للقادة الذين كانوا قادرين (ومتلهفين) للحصول على دعم كهذا، كل هذا صعَّد من حدة الصراع بين الأفرقاء إلى درجة انحلَّ معها النمط بأكمله. وبحلول زمن انعقاد المؤتمر الدستوري في 1975، تحولت البانتجاسيلا من لغة للوفاق إلى مفردات للشتائم، حين أخذ كل فريق يستخدمها بشكل متزايد للتعبير عن معارضته غير القابلة للمصالحة للأفرقاء الآخرين، بدلاً من الاتفاق على قواعد لإدارة اللعبة الجارية بينهم، وهكذا انهار المؤتمر، ومعه انهارت التعددية الأيديولوجية والديمقراطية الدستورية في كومة واحدة[51].

(51) إن محضر أعمال المؤتمر، وهو لايزال للأسف غير مترجم، يشكل واحداً من أكمل السجلات المتوفرة وأكثرها مدعاة للاعتبار عن النزاع الأيديولوجي في الدول الجديدة. =

وما حل محلها كان شيئاً يشبه كثيراً نمط المركز النموذجي القديم، إلا أنه كان الآن قائماً على قاعدة عقيدية واعية بدلاً من قاعدة الدين والأعراف الفطرية، وكان مصوغاً بمصطلح المساواة والتقدم الاجتماعي بدلاً من الطبقية الهرمية والعظمة الأرستقراطية، فمن جهة؛ كان هناك في ظل نظام الرئيس سوكارنو ونظريته الشهيرة القائلة بـ «الديمقراطية الموجَّهة» ودعوته إلى إعادة العمل بالدستور الثوري (أي الاستبدادي) للعام 1945، وكلاهما يهدف إلى التدجين والتجنيس الأيديولوجي (حيث تُقمع الحركات والآراء الناشزة ـ وخاصة تلك المتعلقة بالحداثة الإسلامية والاشتراكية الديمقراطية باعتبارها حركات غير شرعية) وكلاهما يمثل خطوة متسارعة في ترويج الشعارات والرموز البراقة، فمع فشل الجهود الرامية إلى تشغيل ذلك النمط الجديد غير المألوف من الحكم، كانت الأمور تبدو وكأن هناك محاولة متهورة لبث روح جديدة في النمط القديم. هذا من جهة، أما من الجهة الأخرى، فإن تنامي الدور السياسي للجيش، ليس بوصفه هيئة إدارية فاعلة بمقدار كونه عاملاً احتياطياً مساعداً في فرض الأمن يمتلك القدرة على نقض (فيتو) القرارات في مجال واسع من المؤسسات السياسية في البلاد، بدءاً من مقام الرئاسة وحقل الخدمة المدنية وانتهاءً «بالأحزاب والصحافة»، إن تنامي هذا الدور للجيش كان الجزء الثاني ـ الذي يهدد بالخطر ـ في الصورة التقليدية.

وكما كان الأمر مع البانتجاسيلا سابقاً، فإن هذه المقاربة المنقَّحة (أو التي بُعثت فيها الروح بعد موات) قدمها سوكارنو في

= انظر: *Tentang Dasar Negara Republik Indonesia Dalam Konstituane*, 3 vols. ([Djakarta: n. pb., 1958]).

إحدى خطبه الكبرى ـ «إعادة اكتشاف ثورتنا» ـ التي ألقاها يوم الاستقلال (17 آب/ أغسطس) في العام 1959، وقد أصدر سوكارنو مرسوماً لاحقاً بجعل هذه الخطبة، مع الملاحظات التفسيرية عليها، والتي حضَّرتها هيئة خاصة من مساعديه الشخصيين المعروفين باسم «المجلس الاستشاري الأعلى»، «البيان السياسي للجمهورية»:

وهكذا نشأت مجموعة من التعالبم ترتكز على أسس الثورة الإندونيسية وأهدافها وواجباتها؛ القوى الاجتماعية في الثورة الإندونيسية، وطبيعتها ومستقبلها وأعدائها؛ وإلى برنامجها العام الذي يغطي الحقول السياسية والاجتماعية والفكرية والثقافية والأمنية، في أوائل العام 1960 كانت الرسالة المركزية للخطاب المكرَّم تتألف من خمس أفكار ـ دستور العام 1945، الاشتراكية على الطريقة الإندونيسية، الديمقراطية الموجهة، الاقتصاد الموجَّه، الشخصية الإندونيسية ـ وقد جُمعت الأحرف الأولى من هذه العبارات [باللغة الإندونيسية] لتؤلف المُخْتَزل النَحْتي أوسديك (USDEK). وبعد أن كان قد جرى نحت كلمة مانيبول (Manipol) اختزالاً من عبارة «البيان السياسي» (Political Manifesto)، فقد أصبحت العقيدة الجديدة تُعرف باسم مانيبول ـ أوسديك[52] (Manipol - USDEK).

وكما حصل مع البانتجاسيلا قبلها، فإن صورة النظام السياسي المتجسدة في المانيبول ـ أوسديك لقيت استجابة سريعة في صفوف الأهالي، الذين كانت الآراء قد أصبحت بالنسبة إليهم

---

(52) Feith, «Dynamics of Guided Democracy,» p. 367.

للاطلاع على توصيف واضح، وإن كان حاداً نوعاً ما، لعقيدة المانيبول ـ أوسديك وعملها، انظر: Willard Anderson Hanna, *Bung Karno's Indonesia: A Collection of 25 Reports*, Reports Service, Southeast Asia Series; vol. 7, no. 16-40 (New York: American Universities Field Staff, 1961).

تخليطاً، والأحزاب مزيجاً مشوشاً، والزمن زمن فوضى عارمة:

انجذب الكثيرون إلى الفكرة القائلة بأن ما كانت تحتاجه إندونيسيا أكثر من أي شيء أخر كان وجود رجال يمتلكون الحالة الذهنية الصحيحة والروح الصحيحة وروح التضحية الوطنية الحق. إن شعار «العودة إلى شخصيتنا القومية الخاصة» كان شعاراً جذاباً بالنسبة إلى الكثيرين الذين كانوا يرغبون في الانسحاب من تحديات الحداثة، وكذلك أولئك الذين كانوا يرغبون في تصديق القيادة السياسية الراهنة وإنما كانوا مدركين لإخفاقاتها في إجراء عملية التحديث بالسرعة التي كانت تجري بها في دول مثل الهند ومالايا. وبالنسبة إلى أعضاء بعض الجاليات الإندونيسية، وبشكل ملحوظ في أوساط الكثير من الجاويين [من ذوي التوجه العقلي الهندي]، كان هناك معنى حقيقي في المشاريع المنوعة المعقدة التي قدمها رئيس الجمهورية في تطويره للمانيبول ـ أوسديك، شارحاً المغزى الخاص للمرحلة التاريخية الراهنة والمهمات الملقاة على عاتق الأهالي فيها. [إلا أن] الجاذب الأهم في المانيبول ـ أوسديك كان ربما في الحقيقة البسيطة في أنها كانت تعد الناس بتقديم شيء أو فكرة يمكن أن يتمسكوا بها بقوة pegangan. ولم يكن انجذابهم إلى محتوى هذا الشيء أو هذه الفكرة بقدر ما كان إلى أن الرئيس قد قدَّم لهم شيئاً يستمسكون به في وقت كانت تمس فيه الحاجة إلى وجود إحساس بهدف ما. وبما أن القيم والأنماط المعرفية كانت في حالة التغييرات المتتابعة وفي حالة من التأزُّم، فقد كان الناس يتطلعون بلهفة إلى صياغات عقدية ملموسة للصالح السياسي العام[53].

---

(53) Feith, Ibid., pp. 367-368.

المعنى الحرفي لـ Pegang هو «يمسك»؛ وعليه Pegangan هو «الشيء المسوك أو الملموس».

وبينما يشغل الرئيس وحاشيته أنفسهم بالكامل تقريباً بـ «خلق وإعادة خلق القوة السحرية»، ينشغل الجيش في مقارعة التظاهرات الكثيرة والاحتجاجات والمؤامرات وحركات التمرد والانتفاضات التي تحصل عندما تفشل القوة السحرية في الوصول إلى التأثير المنشود وعندما تنهض دعاوى معارضة للقيادة[54]. وبالرغم من انخراط الجيش في بعض جوانب الخدمة المدنية، في إدارة المشاريع الهولندية المصادرة، وحتى في شؤون الحكومة (غير البرلمانية)، فإنه لم يتمكن، بسبب نقص التدريب والافتقار إلى الوحدة الداخلية وحس الاتجاه، من الاضطلاع بالمهام الإدارية والتخطيط والتنظيم الملقاة على عاتق الحكومة بالاهتمام بتفاصيلها بفعالية. وتكون النتيجة أن هذه المهمات إما أن تبقى مهملةً من دون أداء أو أنها تؤدَّى على نحو غير سليم، وهكذا تنكمش أكثر فأكثر سلطة الدولة الوطنية على مستوى البلاد لتنحصر في حدود نطاقها التقليدي في العاصمة جاكارتا، يضاف إليها عدد من المدن الرافدة شبه المستقلة التي لا يربطها بالولاء في حدوده الدنيا إلا التهديد بالقوة الآتي من المركز ـ العاصمة.

ومن المشكوك به أن تعيش طويلاً هذه المحاولة لإعادة إحياء الحياة السياسية حسب نمط البلاط النموذجي. وهي منذ الآن تواجه توتراً شديداً ناشئاً عن عجزها عن معالجة المشاكل التقنية والإدارية التي تصاحب عمل الحكومة في دولة حديثة. وبدلاً من إيقاف تدهور إندونيسيا إلى ما سماه سوكارنو «هاوية الدمار والإبادة»، فإن التراجع عن النظام البرلماني المتلكئ والمنهمك من دون حركة والأخرق باعتراف أصحابه، والذي ساد في عصر البانتجا سيلا وتحالف المانيبول ـ أوسديك بين رئيس جمهورية ذي حضور

(54) المصدر نفسه.

كاريزمي قوي وبين الجيش الذي كان يؤدي دور الحارس والمراقب، بدلاً من ذلك، أدى هذا التراجع إلى تسريع الانهيار. إلا أنه يبدو من المستحيل التنبؤ الآن بماذا سيأتي بعد هذا الإطار الأيديولوجي عندما ينحل هو الآخر، كما يبدو مؤكداً، أو من أين سينبثق تصور جديد للنظام السياسي يكون أكثر مواءمةً لحاجات إندونيسيا المعاصرة وطموحاتها.

ليس الأمر أن مشاكل إندونيسيا هي محض أيديولوجية في الأساس، وأنها ستتبخر عند تغير المناخ السياسي ـ كما يعتقد الكثير من الإندونيسيين، فالاضطراب أعمُّ من ذلك، كما إن الإخفاق في خلق إطار مفهومي، تتشكل من ضمن شروطه السياسية الحديثة، هو في ذاته وإلى حد كبير انعكاس للتوترات الاجتماعية والنفسية الهائلة التي تنوء تحتها البلاد والأهالي. وليست الحال أن الأمور **تبدو** مخلَّطة، بل هي مخلَّطة **بالفعل**، ويتطلب الأمر أكثر من مجرد النظرية لإزالة التخليط. سيتطلب الأمر مهارات إدارية ومعرفة تقنية وشجاعة شخصية وتصميماً وصبراً لا ينفد وتحملاً وتضحيات كبيرة ووجداناً عاماً غير قابل للإفساد، بالإضافة إلى كمية كبيرة من الحظ الطيب (وهو غير محتمل) بالمعنى المادي المباشر للكلمة. ولا تستطيع الصياغات الأيديولوجية، مهما أوتيت من أناقة في العبارة، أن تحل محل أيٍّ من هذه العناصر؛ وفي الواقع، ومع غياب هذه العناصر، تتحلل الأيديولوجيا، كما حصل في إندونيسيا، لتصبح مجرد ستار دخاني يخفي الفشل وأُلهيةً لتجنب اليأس وقناعاً لإخفاء الواقع بدلاً من أن تكون صورة تكشف عن حقيقته. وبوجود مصاعب مثل المشكلة السكانية الضخمة، والتنوع الإثني الجغرافي والمناطقي غير المعتاد، والاقتصاد المشرف على الهلاك، والافتقار الحاد إلى الموظفين المدرَّبين، والفقر المدقع على المستوى الشعبي، والتحلل الاجتماعي القاسي المتفشي بين أوساط الشعب، بوجود كل هذه

المصاعب، تبدو مشاكل إندونيسيا الاجتماعية غير قابلة للحل حتى من دون الجلبة الأيديولوجية. إن الهوة السحيقة التي قال سوكارنو إنه رآها هي هوة حقيقية بالفعل.

إلا أنه يبدو من المستحيل أن تستطيع إندونيسيا (وبرأيي هذا ينطبق على أي دولة جديدة) أن تجد لها طريقاً عبر أدغال المشاكل هذه من دون هداية من الأيديولوجيا[55]. إن الحافز لنشدان المهارة والمعرفة التقنيين (والأهم من ذلك الحافز لاستعمالها)، إضافة إلى الصلابة العاطفية اللازمة لدعم العزم والصبر الضروريين، والقوة المعنوية الأخلاقية اللازمة لدعم نكران الذات وعدم القابلية للفساد، كل هذه لا تأتي من فراغ، بل تأتي من رؤية للهدف العام تكون راسخة في تصور ملزم للواقع الاجتماعي. لذلك تبدو الاحتمالات الآتية حقيقية وواقعية جداً: أن تكون كل تلك المميزات غائبة عن الساحة؛ أن يستمر الانجراف الراهن باتجاه النزعة الإحيائية اللامنطقية والوهم الجامح؛ أن تكون المرحلة الأيديولوجية اللاحقة أبعد حتى من المرحلة الراهنة عن المُثُل التي ناضلت من أجلها الثورة؛ أن تستمر إندونيسيا بكينونتها، وكما وصف باغيهوت (Bagehot) فرنسا مرةً، موقعاً للتجارب السياسية يفيد منها الآخرون كثيراً بينما لا تستفيد منها هي إلا القليل؛ أو أن الناتج النهائي قد يتخذ صورة الحكم الاستبدادي القاسي والتعصبي المتوحش. ولكن مهما كانت

---

(55) للاطلاع على تحليل لدور الأيديولوجيا في حياة دولة أفريقية ناهضة، بحسب خطوط مشابهة لما استعملناه هنا، انظر: L. A. Fallers, «Ideology and Culture in Uganda Nationalism,» *American Anthropologist*, vol. 63 (1961), pp. 677-686.

وللاطلاع على دراسة ممتازة لحالة دولة «في طور المراهقة» حيث جرت عملية إعادة بناء شاملة للأيديولوجيا على نحو يبدو معقولاً، انظر: Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (London; New York: Oxford University Press, 1961), esp. chap. 10.

وجهة الأحداث، فإن القوى المحدَّدة لن تكون اجتماعية أو نفسية بالكامل، بل ستكون تراثية في جزء منها ـ أي مفهومية تصورية. إن تشكيل إطار نظري ملائم لتحليل مثل هذه العملية الثلاثية الأبعاد هو مهمة تضطلع بها الدراسة العلمية للأيديولوجيا ـ وهي مهمة لاتزال في بداياتها المبكرة.

VII

إن الأعمال النقدية والتخيلية الإبداعية هي إجابات عن أسئلة مطروحة في الظرف الذي تنشأ فيه هذه الأعمال. بل إنها ليست مجرد إجابات، إنما هي إجابات **استراتيجية**، إجابات **مؤسلبة** (مكتوبة بأسلوب معين)، فهناك فرق في الأسلوب أو الاستراتيجية بين أن يقول امرؤ» نعم» بلهجة من يقول «الحمد لله!» وأن يقول «نعم» بلهجة من يقول «يا للأسف!» لذا علي أن أبدأ بتقديم اقتراح يميز بشكل عملي بين «الاستراتيجيات» و«الظروف» حيث ننظر إلى. . . أي عمل ذي طبيعة نقدية أو تخيُّلية إبداعية. . . على أنه تبنٍّ لاستراتيجيات منوَّعة للإحاطات بالظروف. هذه الاستراتيجيات تقيس حجم الظروف، وتسمي بنيتها ومكوناتها البارزة، وتسميها بطريقة تنطوي على موقف تجاهها.

ولا تربطنا وجهة النظر هذه، بأي طريقة، بموقف ذاتي شخصي أو تاريخي. الظروف حقيقية والاستراتيجيات المستخدمة في التعامل معها تنطوي على محتوى عام؛ ومع أن الظروف تتداخل بين شخص وآخر، أو بين فترة تاريخية وأخرى، فإن الاستراتيجيات تبقى مطابقة لمقتضى الحال في كل الأحوال.

كينيث بورك، **فلسفة الشكل الأدبي**
(Kenneth Burke, *The Philosophy of Literary Form*)

بما أن العلم والأيديولوجيا كلاهما من «الأعمال» النقدية والتخيلية (بمعنى أنها تراكيب رمزية)، يبدو أن الطريقة الأكثر احتمالاً للوصول إلى صياغة موضوعية للفوارق الملحوظة بينها ولطبيعة العلاقة بينهما هي في الانطلاق من مفهوم للاستراتيجيات الأسلوبية أكثر منها في الانطلاق من انهماك عصبي بمقارنة المكانة المعرفية أو القِيَمية (الأخلاقية/ الجمالية) لهذين الشكلين من أشكال الفكر. وما الدراسات العلمية للدين بأجدر أن تنطلق من أسئلة غير ضرورية حول شرعية المزاعم الأساسية لموضوع دراستها من الدراسات العلمية في طرح هذه الأسئلة. إن الطريقة المثلى للتعامل مع أحجية مانهايم، كما مع أي أحجية أخرى صحيحة، هي بالالتفاف عليها بإعادة صياغاة المقاربة النظرية بهدف تجنب الانزلاق من جديد في الطريق الذي أدى إليها في الجدل منذ البداية.

إن علينا أن ننشد الفوارق التي تميز العلم والأيديولوجيا بوصفهما نظامين ثقافيين في أنواع الاستراتيجية الرمزية المستخدمة في الإحاطة بالظروف التي يمثلانها على التوالي. والعلم يُسمَّى تركيبة الظروف بطريقة يكون فيها الموقف المتضمَّن تجاه هذه الظروف موقفاً حيادياً. ويتسم أسلوبه بالتحفظ وقلة الكلام والتحليل الصارم: بتحاشي الأدوات الأسلوبية التي تستعمل بشكل مؤثر في صياغة العاطفة الأخلاقية، ينشد العلم الوضوح الفكري إلى أقصى حد. أما الأيديولوجيا فهي تسمي تركيبة الظروف بطريقة يكون فيها الموقف المتضمن تجاه الظروف موقفاً ملتزماً. ويتسم أسلوبها بالزخرفة والبلاغة والإيحائية المقصودة: فهي تعامل العاطفة الأخلاقية على أنها شيء خارجي، ويجري ذلك من خلال استعمال الأدوات الأسلوبية ذاتها التي يتحاشاها العلم، وهي بذلك تنشد تحفيز العمل. ويهتم كلاهما بتعريف ظرف إشكالي وهما استجابتان لشعور بالافتقار

إلى المعلومات الضرورية. إلا أن المعلومات المطلوبة تختلف اختلافاً تاماً، حتى في الحالات التي يكون فيها الظرف مشابهاً. وليس الخبير الأيديولوجي بأضعف في علم الاجتماع منه من عالم الاجتماع في حقل الأيديولوجيا. إنهما يعملان في خطوط مختلفة ـ أو على الأقل هذا ما يجب أن يكون ـ، وهذه الخطوط تختلف في ما بينها إلى درجة أنه لا يحصل إلا القليل من المنفعة والكثير من الغموض إذا جرت مقارنة أنشطة أحدهما مع أهداف الآخر(56).

بينما يشكل العلم البُعد التشخيصي، النقدي، للتراث، تشكل الأيديولوجيا الجانب التبريري الاعتذاري له ـ فهي تشير «إلى ذلك الجزء من الثقافة الذي يهتم بشكل فاعل بإقامة أنماط الاعتقاد والقيم والدفاع عنها»(57). ومن الواضح، والحالة هذه، أن يكون هناك نزوع طبيعي عند الاتجاهين للتعارض، وخاصة عندما يكونان متجهين لتأويل السلسلة ذاتها من الظروف والمواقف؛ إلا أنه يبقى من المشكوك فيه جداً الافتراض بأن التعارض بين الاتجاهين حتمي وأن مكتشفات العلم (الاجتماعي) ستقوض ضرورةً صدقية المعتقدات

---

(56) إلا أن هذا لا يعني أن نقول إن هذين النوعين من الأنشطة لا يمكن ممارستهما معاً فعلياً، كما لا يمكن لامرئ مثلاً أن يرسم صورة طائر بحيث تكون الصورة دقيقة في إبداء تفاصيل الطائر من الوجهة العلمية وتكون في الوقت نفسه مؤثرة من الناحية الجمالية. وماركس بالطبع هو الحالة البارزة في هذا المجال، ولكن للاطلاع على دراسة حديثة ناجحة حول تزامن التحليل العلمي والنقاش الأيديولوجي، انظر: Edward A. Shils, *The Torment of Secrecy; the Background and Consequences of American Security Policies*, Heinemann Books on Sociology (Melbourne: W. Heinemann, [1956]).

إلا أن معظم المحاولات في هذا المجال للمزج بين النوعين تبقى أقل نجاحاً.

(57) Fallers, Ibid.

بالطبع، قد تكون أنماط الاعتقاد والقيم المشار إليها تلك الخاصة بمجموعة اجتماعية صغرى، كما قد تكون تلك الخاصة بالأكثرية السائدة، ويكون «الاعتذار» في هذه الحالة للإصلاح أو الثورة.

والقيم التي تدافع عنها الأيديولوجيا وتحاول الدعوة إليها. إن موقفاً نجد فيه الجانبين النقدي والاعتذاري في الوقت ذاته تجاه الظرف ذاته ليس موقفاً يحمل تناقضاً ذاتياً في مصطلحه (مهما بدا في الغالب أنه كذلك من الناحية الإمبريقية) بل هو إشارة إلى بلوغ مستوى معين من التعقيد الذهني. وهنا يتذكر المرء القصة، وهي مناسبة للمقام حتى مع افتراض عدم صحتها، التي تقول إنه عندما أنهى تشرشل خطبته الشهيرة التي دعا فيها إنجلترا المحاصَرة إلى حشد قواها للمعركة: «سنقاتل على الشواطئ، سنقاتل في مواقع الإنزال، سنقاتل في الحقول وفي الشوارع، سنقاتل على الهضاب. . .». التفت إلى أحد مساعديه وهمس له: «وسنضربهم على رؤوسهم بقوارير المياه، فليس لدينا أي بنادق».

وهكذا فإن نوعية الخطاب الاجتماعي في الأيديولوجيا ليست إثباتاً بأن رواية الواقع الاجتماعي ـ النفسي التي ترتكز إليها الأيديولوجيا هي رؤية زائفة وبأنها تستمد قوتها الإقناعية من أي مفارقة يمكن أن توجد بين ما يعتقده المرء وبين ما يمكن للعلم إثبات صحته، الآن أو في وقت ما في المستقبل. ومن الواضح بقوة أيضاً أن هذا الخطاب قد يفقد صلته بالواقع في حفلة مجنونة من الاستسلام لوهم ذاتي مرضي ـ حتى إن لديه نوعاً قوياً لذلك في مواقف لا يكون فيها موضع نقد لا من قبل العلم الحر ولا من قبل الأيديولوجيات المنافسة المتجذرة في التركيبة الاجتماعية العامة. ولكن بصرف النظر عن مدى أهمية المباحث المرضية في توضيح العمل السوي (ومهما كانت شائعةً من الناحية الإمبريقية)، فإنها مضلِّلة عندما تكون نماذج أساسية عنه. لحُسن الحظ لم يتعرض البريطانيون لابتلاء القتال، إلا أن الاحتمال هو أنهم كانوا سيقاتلون فعلاً على الشواطئ ومواقع الإنزال والشوارع والهضاب ـ وبزجاجات

المياه إذا احتاج الأمر ـ وما ذلك إلا لأن تشرشل في خطابه كان يصوغ بدقة المزاج العام السائد بين مواطنيه، وبهذه الصياغة كان يستنفر ذلك المزاج بجعله مُلكيةً عامة، واقعاً اجتماعياً، بدلاً من مجموعة من المشاعر الخاصة غير المتحقَّقة وغير المترابطة. وحتى التعبيرات الأيديولوجية المقززة أخلاقياً قد تعكس بشكل حاد جداً المزاج السائد في أوساط شعب ما أو مجموعة من الناس. لم يكن هتلر يشوِّه الوجدان الألماني العام عندما صور الحقد الذاتي الشيطاني لدى مواطنيه في الصورة المجازية المؤثرة لليهودي الفاسد المفسد؛ فهو لم يكن يفعل سوى تصوير ذلك في صورة مجسَّدة ـ كان يحول العُصاب الشخصي السائد إلى قوة اجتماعية جبارة.

مع أن العلم والأيديولوجيا هما مشروعان مختلفان، فهما ليسا منفصلين، فالأيديولوجيات تصدر دعاوى إمبريقية الطابع حول حال المجتمع وتوجهه، وتقويم هذا من عمل العلم (وعندما تُفتقد المعرفة العلمية هنا يُلجأ إلى الحس السليم). أما الوظيفة الاجتماعية للعلم في ما خص الأيديولوجيات فهي أولاً في فهمها ـ ماهيتها، طرق عملها، ما يؤدي إليها ـ وثانياً في نقدها، وإجبارها على إجراء المصالحة مع الواقع (وليس بالضرورة الاستسلام له). إن وجود تقليد حي من التحليل العلمي للقضايا الاجتماعية هو أحد أكثر الضمانات فعالية في مقاومة التطرف الأيديولوجي، وذلك لأنه يقدم مصدراً موثوقاً به وممتازاً للمعلومات الإيجابية اللازمة لعمل الخيال السياسي بشكل مشرِّف. ولكن ذلك ليس الضابط أو الكابح الوحيد، فكما ذكرنا سابقاً، إن وجود أيديولوجيات متنافسة تعتنقها مجموعات أخرى قوية في المجتمع هو بالأهمية ذاتها تقريباً؛ ويوازي ذلك في الأهمية وجود نظام سياسي ليبرالي حيث تتحول أحلام السلطة المطلقة في رؤوس أصحابها إلى مجرد أوهام؛ وكذلك وجود أحوال اجتماعية

مستقرة حيث لا تُمنى الطموحات التقليدية المقبولة عُرفاً بخيبات الأمل باستمرار، وحيث لا تتحول الأفكار المتعارف عليها إلى مصادر عجز. ولكن وجود التقليد العلمي المشار إليه بالتزامه الصامد برؤيته الخاصة للأمور، يبقى الأكثر صموداً وفاعلية.

الفصل التاسع

مابعد الثورة
مصير القومية في الدول الجديدة

بين العامين 1945 و1968 حصلت ست وستون «دولة» ـ والوقائع تفرض استعمال المزدوجين ـ على الاستقلال السياسي من الحكم الاستعماري التي كانت خاضعة له. وإلا إذا أدخلنا في الحساب الاشتباك الأميركي في فيتنام، وهي حالة مبهمة، فإن آخر صراع كبير للتحرير الوطني هو ذاك الذي حقق الانتصار في الجزائر صيف 1962. وعلى الرغم من أنه لايزال هناك بضعة صدامات متوقعة في المستقبل ـ في المستعمرات البرتغالية في أفريقيا مثلاً ـ فإن الثورة الكبرى ضد الحكم الغربي لشعوب العالم الثالث هي في حكم المنتهية. إلا أن النتائج مختلطة على الأصعدة السياسية والأخلاقية والاجتماعية. لكن الشعوب القاصرة التي كانت تحت الوصاية الاستعمارية من الكونغو إلى غيانا، أصبحت حرة، رسمياً بأي حال[1].

(1) إن عبارة «الدول الجديدة»، وهي بداية عبارة غامضة غير محددة الدلالة، تصبح أكثر غموضاً مع مرور الوقت ومع تقدم تلك الدول في السن. ومع أن إشارتي الأساسية هي للدول التي حصلت على استقلالها منذ الحرب العالمية الثانية، فلن أتردد، حين أجد ذلك =

وبالنظر إلى الآمال العِراض التي كانت معقودةً ظاهراً على الاستقلال ـ حكم الشعب، النمو الاقتصادي السريع، المساواة الاجتماعية، إحياء الثقافة، العظمة القومية، والأهم من ذلك كله، وضع حد للسيطرة الغربية ـ فليس من المفاجئ أن سيرورته الفعلية كانت مخيبة للتوقعات. وليس الأمر أنه لم يحصل شيء وأن عصراً جديداً لم يبدأ. بل إن الأمر هو أنه مع دخول هذا العصر، أصبح من الضروري أن نعيش فيه وليس فقط أن نتخيله، وهذه حتماً تجربة مثبطة.

إن علائم هذه الحالة النفسية القاتمة موجودة في كل مكان: في الحنين إلى الشخصيات القوية والأحداث المؤثرة في حقبة النضال الثوري؛ خيبة الأمل وزوال الانبهار بالسياسات الحزبية والحياة البرلمانية والبيروقراطية الوظيفية والطبقة الجديدة للعسكر والموظفين والسلطات المحلية؛ في عدم اليقين في حس الاتجاه، والسأم الأيديولوجي، والانتشار المستمر للعنف العشوائي، وأخيراً وإن لم يكن آخراً في الإدراك البازغ بأن الأشياء هي أكثر تعقيداً مما يبدو، وأن المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، التي كان يُظن أنها مجرد انعكاسات للحكم الاستعماري، وأنها ستزول مع زواله، كانت لها جذور ليست بالسطحية. من الوجهة الفلسفية، قد تكون الخطوط الفاصلة بين الواقعية وبين التهكُّم والسخرية، وبين الفطنة والإرادة، وبين النضوج واليأس، قد تكون خطوطاً عريضة جداً؛ أما من الوجهة الاجتماعية، فهي دائماً ضيقة للغاية. وفي معظم الدول الجديدة،

= مناسباً لأهداف دراستي بشكل واقعي، في توسيع دلالة المصطلح لتشمل دولاً حصلت على استقلالها الرسمي قبل ذلك الوقت، كما في دول الشرق الأوسط، أو حتى الدول، مثل إثيوبيا أو إيران أو تايلاند، التي لم تكن يوماً، بالمعنى الضيق للكلمة، مُسْتَعْمَرة.

ضاقت هذه الخطوط حتى إنها وصلت إلى نقطة الاختفاء تقريباً.

إن خلف هذه الحالة النفسية، التي هي بالطبع ليست صافية، تكمن حقائق الحياة الاجتماعية في عصر ما بعد الاستعمار. إن الزعماء المقدسين للنضال القومي كانوا إما رحلوا (غاندي، نهرو، سوكارنو، نكروما، محمد الخامس، يونو (بورما)، جناح (باكستان)، بن بيللا، كيتا (مالي)، أزيكيوي (نيجيريا)، عبد الناصر، باندرانايكه) أو أنهم استُبدلوا بأشخاص ورثوهم كانوا أقل ثقة بالنفس أو بجنرالات أقل تأثيراً، أو أنهم تضاءلوا في المكانة حتى أصبحوا مجرد رؤساء عاديين (كينياتا، نيريري، بورقيبة، لي، سيكوتوري، كاسترو). وهكذا أصبحت الآمال العِراض شبه الذهنية في الخلاص السياسي، والتي كانت موضوعة في حفنة من الرجال الخارقين، أصبحت ليس فقط أقل تركيزاً ومبثوثة في عدد كبير من الرجال المفتقرين إلى ذلك التميز، بل إنها أصبحت هي نفسها أوهى وأرقّ. إن التركيز الهائل للطاقات الاجتماعية الذي تستطيعه القيادة «الملهمة» الكاريزمية، بصرف النظر عن نقائصها الأخرى، ينحل ويذوب مع اختفاء هذه القيادة. إن انقضاء هذا الجيل من الأنبياء ـ المحرِّرين في العقد الماضي كان له تأثير يقارب، وإن كان أقل إبهاراً، الأحداث التي رافقت ظهورهم في الثلاثينيات والأربعينيات والخمسينيات. ولا شك في أن قادةً جدداً سينبعثون هنا وهناك ومن وقت لآخر، وقد يكون لبعضهم أثر مهم في العالم. إلا أنه، إذا لم تحصل موجة من الانتفاضات الشيوعية، والدلائل على حصول ذلك ضئيلة الآن، تكتسح العالم الثالث وتنبت قادة من أمثال تشي غيفارا، فلن يكون هناك في المستقبل القريب كوكبة جديدة من الأبطال الثوريين المظفَّرين كما حصل في تلك الأيام الجليلة، أيام مؤتمر باندونغ. وما ينتظر معظم الدول الجديدة هو فترة من حكم الحكام العاديين.

بالإضافة إلى انخفاض منسوب الأبهة في القيادة، كان هناك تصلُّب في طبقة «نبلاء الياقة البيضاء» ـ التي يحب علماء الاجتماع الأميركيون إطلاق اسم «الطبقة الوسطى الجديدة» عليها، والفرنسيون، بشكل أكثر صراحة، يدعونها الطبقة الحاكمة (La Classe divigeante) ـ التي تحيط بالقيادة وتكتنفها. وتماماً كما كان الحكم الاستعماري ينزع في كل مكان تقريباً إلى تحويل أولئك الأشخاص الذين صدف أن كانوا في حالة صعود اجتماعي (وكانوا خاضعين لمتطلباته) في زمن قوته، تحويلهم إلى هيئة من المسؤولين والمشرفين ذوي الامتيازات، كذلك فعل الحكم الاستقلالي بميله في كل مكان تقريباً إلى خلق هيئة مشابهة، وإن كانت أكبر حجماً، من أولئك الذين صدف أن كانوا في حالة صعود اجتماعي (ومستجيبين للروحية التي ينادي بها) في زمن قوته. وفي بعض الحالات، كانت الاستمرارية الطبقية كبيرة بين النخبة الجديدة والنخبة القديمة، وكانت أقل حجماً في حالات أخرى؛ وكان تحديد تركيبة هذه الطبقة الموضوع الأبرز في النزاع السياسي الداخلي في عهود الثورة وما بعد الثورة. وسواء وصفنا هذه الطبقة بأنها طبقة التيسير والمجاملة والحلول الوسطى أو بأنها طبقة حديثي النعمة، أو أنها بين البينين، فهي الآن مستقرة في مكانها بالتأكيد، وطرائق التحرك التي كانت تبدو في لحظة ما مفتوحة على مصراعيها، تبدو الآن، ولمعظم الناس، أقل انفتاحاً بشكل ملحوظ. وكما انزلقت القيادة السياسية نحو «العادية»، أو هذا ما يظهر على أي حال، فكذلك فعل النظام الطبقي.

وهذا كان في الواقع شأن المجتمع برمته. إن ما استثارته الحرب على الاستعمار في كل مكان تقريباً من إدراك للحركة الضخمة ذات الصوت الواحد التي لا تُقاوَم، ومن استنهاض الشعب بأكمله للعمل، لم يختف ذلك تماماً، إلا أن حدته خفَّت بدرجة كبيرة. وقد تناقص

الحديث كثيراً، داخل الدول الجديدة وفي الكتابات العلمية المهتمة بها، عن «التأهب الاجتماعي» عما كان عليه منذ خمس سنوات، إن لم نقل عشراً (والحديث المتداول فعلياً يبدو أجوف بشكل متزايد). وما ذلك إلا لأن هناك تأهباً اجتماعياً أقل بكثير من الماضي. ويستمر التغيير، وقد يتسارع في الواقع تحت سيطرة وهم عمومي بأن لا شيء كبيراً يحدث، وهو وهم تولّد بمعظمه من الآمال الكبار التي واكبت التحرير في البداية[2]. إلا أن الحركة العامة إلى الأمام «في الأمة جمعاء» قد حلت محلها حركة معقدّة غير مستوية الأداء ومتعددة الاتجاه من قبل مكوناتها المتنوعة، ما يؤدي إلى إحساس ليس بالتقدم بقدر ما هو إحساس بالركود المصحوب بالقلق والاهتياج.

ومع ذلك فعلى الرغم من الإحساس بالقيادة الموهنة المرققة، والسلطة المولودة من جديد، والحركة المتوقفة، تبقى قوة العاطفة السياسية الكبرى التي كانت الأساس الذي بُنيت عليه حركة الاستقلال في كل مكان، تبقى مشرقة دون أن يلحق بها الكثير من الخمود. ولاتزال الروح القومية ـ صحيح إنها غير ذات شكل محدَّد وأنها غير مركَّزة على نحو يقيني، وأنها غير مكتملة التعبير، ولكنها تبقى على الرغم من ذلك كله قابلة للاشتعال بدرجة عالية ـ هي العاطفة

(2) للاطلاع على بحث واضح المعالم حاد الرؤية، وإن كان يعتمد على الطرائف، عن الطريقة التي تعرقل بها الأحوال الاجتماعية المعاصرة في العالم الثالث عملية التعرُّف إلى التغيير من قِبل «سكان البلاد» كما من قِبل المراقبين الأجانب، انظر: A. Hirschman, «Underdevelopment, Obstacles to the Perception of Change, and Leadership,» *Daedalus*, vol. 97 (1968), pp. 925-937.

وللاطلاع على بعض تعليقاتي بخصوص ميل الباحثين الغربيين ـ وبالتالي بعض مفكري العالم الثالث ـ إلى التقليل من أهمية التغيير في الدول الجديدة (وإلى الخطأ في تقدير اتجاهه)، انظر: Clifford Geertz, «Myrdal's Mythology,» *Encounter* (June 1969), pp. 26-34.

الجماعية الكبرى في معظم الدول الجديدة، والعاطفة الوحيدة تقريباً في بعض هذه الدول. إن الاحتمال بأن الثورة العالمية، مثلها مثل حرب طروادة، لن تسير حسب البرنامج الموضوع لها، وبأن الفقر والظلم والاستغلال والخرافة وسياسات الدول الكبرى كلها باقية معنا، إن هذا الاحتمال أصبح فكرة راسخة في أذهان الناس، يستطيع معظم الناس تدبير أمر التعايش معها ـ رغم مرارتها. وعندما تثور الرغبة في مجموعة من الناس بأن يصبحوا شعباً، وليس مجرد مجموعة سكانية، شعباً يحظى بالاعتراف والاحترام في العالم، شعباً يُحسب حسابه ويُهتم بأمره، عندما تثور هذه الرغبة فلن يوقفها شيء حتى تصل إلى الاكتفاء. على الأقل هذا ما نلاحظه في كل مكان ثارت فيه هذه الرغبة.

في الواقع، إن المستجدات في عهد ما بعد الثورة أسهمت في تفاقمها وزادت من حدتها. إن الإدراك بأن الخلل في ميزان القوى بين الدول الجديدة وبين الغرب لم يصحح مع زوال الحكم الاستعماري، وليس ذلك فحسب، بل انه ازداد في كثير من النواحي، الإدراك بزوال الحاجز الدفاعي الذي كان يؤمنه الحكم الاستعماري ضد تأثر الدول المُسْتَعْمَرَة سلباً بهذا الخلل الأمر الذي ألقى على عاتق هذه الدول الوليدة مهمة حماية نفسها في مواجهة قوى أعتى وأرسخ وأكثر خبرة منها، هذا الإدراك زاد كثيراً من حدة الحساسية القومية تجاه «التدخل الخارجي» ومن عمومية هذه الحساسية. وبنفس الطريقة، فإن ظهور دولة جديدة على مسرح العالم دولةً مستقلةً، أدى إلى ظهور أتحسُّس شبيه بذلك تجاه أفعال الدول المجاورة ونياتها ـ وكانت معظم هذه الدول كذلك قد حصلت على استقلالها مؤخراً ـ ولم يكن هذا التحسس موجوداً عندما لم تكن تلك الدول تتمتع بالاستقلال، بل كانت هي أيضاً «تتبع» لقوة أخرى

بعيدة. وعلى الصعيد الداخلي، فإن إزالة الحكم الأوروبي قد أطلقت العنان لقوميات ضمن القوميات التي كانت موجودة في الدول الجديدة جميعها تقريباً ونجم عن ذلك تهديد مباشر للهوية الوطنية الجديدة التي قامت الثورة باسمها، وكان هذا التهديد يتمثل بالروح المناطقية وحتى الانفصالية؛ وكان التهديد داهماً في حالات مثل نيجيريا والهند وماليزيا وإندونيسيا والباكستان.

وكان لهذه الروح القومية المستمرة في خضم الخيبات الوطنية آثار منوَّعة: انكفاء باتجاه الانعزالية المفرطة. كما في حالة بورما؛ ازدياد في روح التقليدية المستحدثة، كما في حالة الجزائر؛ التفات نحو إمبريالية مناطقية، كما في حالة إندونيسيا ما قبل الانقلاب؛ هاجس الجار المعادي، كما في حالة الباكستان؛ السقوط في حرب عِرْقية أهلية، كما في حالة نيجيريا؛ أو كما في معظم الحالات الأخرى حيث الأزمة أقل حدة في الحاضر، نجد حالة من التشوُّش الخفيف تحوي نُتفاً مما نشهده في كل تلك الحالات بالإضافة إلى قَدْر من محاولة استجماع القوى، كمن يُصفِّر لحناً في العتمة ليطرد عن نفسه الخوف. لقد كان هناك تطلُّع لأن يكون عهد ما بعد الثورة عهداً للتقدم المنظَّم والسريع والشامل والمنسَّق في الحقول الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. إلا أن ما حدث هو أن هذا العهد أصبح مجرد استمرار واجترار للمواضيع نفسها التي كانت سائدة في أيام ما قبل الثورة وفي العهد الثوري نفسه، وإن في ظل ظروف متغيرة وأقل ملاءمة للأهداف المنشودة؛ وكانت هذه المواضيع تتمحور حول إيجاد هوية جماعية قابلة للحياة: تعريفها وإيجادها وتمتينها.

وفي هذه العملية يتبين أن التحرر من الحكم الاستعماري لم يكن ذِروةً وصل إليها النضال، بل كان مجرد مرحلة في عملية

مستمرة؛ صحيح أنها مرحلة دقيقة وضرورية، ولكنها تبقى مرحلة، والأرجح أنها لن تكون المرحلة الأهم والأكثر تأثيراً. وكما في الطب حيث لا تكون حدة العوارض الظاهرة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بحدة الحالة المرضية الفعلية التي أدت إلى ظهور العوارض، كذلك في علم الاجتماع حيث لا تكون الضوضاء والإثارة في الأحداث الظاهرة للعيان في تناسب دقيق مع حجم التغير البنيوي الحاصل. إن بعضاً من أكبر الثورات تحصل تحت جنح الظلام.

مراحل القومية الأربع

إن التاريخ العام لعملية تفكيك الاستعمار يثبت بوضوح كافٍ أن سرعات عمليات التغيير الخارجي وعمليات التحول الداخلي في المجتمعات ليست متزامنة.

مع الإقرار بمحدودية جدوى تقسيم العصور إلى مراحل وأزمنة، فإنا إذا قسمنا تاريخ الثورات إلى أربع مراحل أساسية ـ مرحلة تشكُّل الحركة القومية وتبلورها؛ مرحلة إحرازها الانتصار؛ مرحلة انتظامها في كيانات ودول؛ والمرحلة الأخيرة (وهي الحاضرة) حيث نجد هذه الحركات نفسها، بعد انتظامها في شكل دول، مجبرة على تحديد وترسيخ العلاقات التي تربطها مع الدول الأخرى ومع المجتمعات غير المنتظمة التي نهضت هي من أوساطها ـ فسيظهر هذا التخالف واضحاً للعيان. إن التغيرات الأبرز، والتي لفتت انتباه العالم كله، حصلت في المرحلتين الثانية والثالثة. إلا أن الجزء الأعظم من التغيرات الأكثر تأثيراً، تلك التي تحدث تغيرات في الشكل العام للتطور الاجتماعي واتجاهه، حصلت أو هي تحصل في المرحلتين الأولى والرابعة، وهما الأقل إبهاراً.

وتألفت المرحلة الأولى، التكوينية، أساساً، من مواجهة التراكم

الكثيف من التماهي الذاتي والولاء الاجتماعي التراثي والعرقي والمناطقي واللغوي الذي أنتجته قرون طويلة من الجهل، مواجهته بمفهوم للعرقية السياسية بسيط ومجرد ومشيد بعناية ويقارب الألم بالوعي الذاتي الذي فيه ـ وبعبارة أخرى بمفهوم «الروح القومية» بالمعنى الحديث. إن التصورات المتشظية الصغرى التي كانت لدى الأفراد عن هويتهم الذاتية، والتي كانت شديدة اللصوق بالمجتمع التقليدي، جُوبهت بتصورات جديدة عن الهوية الجماعية أكثر عموميةً وأكثر إبهاماً، ولكنها لم تكن أقل شحناً عاطفياً، مرتكزة إلى إحساس متغلغل في الجماعة بوجود مصير مشترك جامع، وهذا ما يميز الدول الصناعية. وهكذا كان الرجال الذين أقاموا هذا التحدي، أي المفكرون القوميون، يشنون ثورة ثقافية، بل وحتى معرفية، بقدر ما كانت سياسية، فقد كانوا يحاولون تبديل الإطار الرمزي الذي كان الناس من خلاله يعيشون الواقع الاجتماعي، وبالتالي تبديل هذا الواقع نفسه، فالحياة هي في الواقع ما نعيشه نحن منها.

ومن نافلة القول إن هذا الجهد لمراجعة وتنقيح أطر الإدراك الذاتي كان جهداً مجهداً، وأنه في معظم الأماكن لم يكن قد تخطى مراحله البدائية، وأنه في الإجمال بقي مشوشاً وناقصاً ـ وقد كان يمكن أن يصح ذلك القول لو لم تنهض تأكيدات على عكسه. بالفعل، إن نجاح الحركات الاستقلالية في استنهاض حماسة الجماهير وتوجيهها ضد السيطرة الأجنبية غطّى هشاشة وضيق أفق الأسس الثقافية التي كانت ترتكز إليها هذه الحركات، وذلك لأن هذا النجاح أفضى إلى فكرة مؤداها أن مناهضة الاستعمار وإعادة التعريف الجماعية هما الشيء ذاته. إلا أنهما ليسا كذلك، بالرغم من القرابة والتشابك بينهما في التفاعل المشترك، فمعظم التاميل أو الكارين أو البرهميين أو الملايويين أو السيخ أو الإيبو أو المسلمين أو الصينيين

أو النيلوت أو البنغاليين أو الأشانتي [الذين كانوا يشكلون جاليات كبرى في بلادهم] كانوا يجدون من الأسهل لهم فهم فكرة أنهم لم يكونوا من الإنجليز من فهم فكرة أنهم هنود أو بورميون أو ماليزيون أو غانيون أو باكستانيون أو نيجيريون أو سودانيون.

ومع تطور الهجوم الجماعي (وهو كان أشمل وأعنف في بعض الأماكن منه في أماكن أخرى)، بدا وكأنه يولَد في ذاته وبذاته، أساساً لهوية قومية جديدة، ولن يفعل الاستقلال حين يأتي سوى المصادقة على هذه الهوية. إن الاحتشاد خلف هدف سياسي مشترك محدد بدقة ـ وهذا حدث فاجأ القوميين كما فاجأ الاستعماريين ـ اعتُبر إشارةً لتضامن أعمق، ومع أنه نتيجة له، فهو سيبقى بعد زواله، فأصبحت الروح القومية تعني، ببساطة فقط، الرغبة ـ والمطالبة ـ بالحرية. إن تحويل نظرة الناس إلى أنفسهم ومجتمعهم وثقافتهم ـ وكان هذا التحويل يستغرق إهتمام أشخاص مثل غاندي وجناح وفانون (المارتنيك) وسوكارنو وسينغور، وسائر المنظِّرين للنهضة القومية ـ جرى تحديده وتعريفه إلى حد كبير على أيدي بعض هؤلاء الرجال، على أنه فتحُ الطريق لهذه الشعوب إلى حالة الحكم الذاتي. «انشدوا بدايةً المملكة السياسية» [من كلام كوامي نكروما أول رئيس للجمهورية في غانا وأحد أبرز دعاة الوحدة الأفريقية] ـ فأبطال القومية سيصنعون الدولة والدولة تتكفل بصناعة الأمة.

وقد تبين أن مهمة بناء الدولة كانت مُجهِدة بما يكفي للسماح باستمرار هذا الوهم، واستمرار الجو المعنوي المحيط بالثورة لبعض الوقت في مرحلة ما بعد انتقال السيادة. وقد اختلفت درجة إمكانية حدوث هذا الشيء، أو درجة ضروريته، أو حتى إذا ما كان يُنصح به، اختلافاً واسعاً حسب الحالة من إندونيسيا أو غانا، على طرف الطيف، إلى ماليزيا أو تونس على الطرف الآخر. والآن، مع بعض

الاستثناءات، نجد كل الدول الجديدة لديها حكومات منظمة تحفظ النظام العام ضمن حدودها، وهي تعمل، بصرف النظر عما إذا كان ذلك بشكل جيد أو بشكل سيئ. وبينما تتأقلم الحكومة مع الأوضاع الخشنة لتصبح في وضع مؤسَّسي معروف مقبول ـ أوليغارشية حزبية نخبوية، حكم رئاسي استبدادي، ديكتاتورية عسكرية، ملكية مكيَّفة، أو، جزئياً في أفضل الحالات، ديمقراطية تمثيلية ـ يصبح من العسير أكثر فأكثر تجنب مواجهة الحقيقة التي تقول إنك يمكن أن تصنع إيطاليا ولكن هذا لا يعني أنك صنعت الإيطاليين. وحالما يتم إنجاز الثورة السياسية، وتستقر أوضاع الدولة، ولو بالحد الأدنى من المتانة، يعود السؤال إلى الظهور من جديد: من نحن؟ من الذي فعل ذلك كله؟ وينبثق هذا السؤال على خلفية الشعبوية الاستسهالية التي كانت تميز السنوات الأخيرة في حقبة التخلص من الاستعمار والسنوات الأولى في عهد الاستقلال.

والآن، مع وجود دولة محلية مستقلة، وليس مجرد حلم بوجود تلك الدولة، تخضع عملية التنظير الأيديولوجي لتغيير جذري، فهذه العملية لم تعد تتمحور حول إثارة النفور الشعبي من نظام سياسي يسيطر عليه الغريب، ولا حول تنظيم الاحتفال الجماهيري بموت ذلك النظام. بل تصبح العملية متركزة حول تحديد، أو محاولة تحديد، ذاتية جماعية يمكن أن تتعلق بها داخلياً أفعال الدولة؛ وخَلْق، أو محاولة خَلْق، ذاتية جماعية (نحن) تجريبية اختبارية، تنساب منها أنشطة الدولة تلقائياً. وهي في هذا، تميل إلى التمحور حول مسألة المحتوى والأهمية النسبية والعلاقة المناسبة بين فكرتين تجريديتين مهمتين: «طريقة الحياة الأهلية المحلية» و«روح العصر».

إن التركيز على أولى هاتين الفكرتين يعني الالتفات إلى المعايير الاجتماعية المحلية وإلى المؤسسات الاجتماعية المعترف بها وإلى

وحدات التجربة المشتركة ـ إلى «التقليد»، أو «الثقافة»، أو «الشخصية القومية»، أو حتى «العِرْق» ـ من أجل إيجاد جذور الهوية الجديدة. أما التركيز على الفكرة الثانية فيعني الالتفات للخطوط العامة لحركة التاريخ الراهنة، وبالأخص لما يراه المرء الاتجاه العام لهذا التاريخ ومغزاه. وليس هناك واحدة من بين الدول الجديدة لا توجد فيها كلا الفكرتين (وسأطلق عليهما، من باب التسمية فقط، اسْمَي «الأساسية» (Essentialism) و«المعاصرة» (Epochalism)؛ وليس هناك سوى قلة قليلة من تلك الدول ليس فيها تشابك كامل بين تلك الفكرتين؛ كما ليس هناك سوى أقلية ضئيلة من الدول التي لم تحصل على الاستقلال الناجز لا يسود فيها التوتر القائم بين هاتين الفكرتين كل مناحي الحياة الوطنية بدءاً من اختيار اللغة وانتهاءً بالسياسة الخارجية.

إن اختيار اللغة هو مثال جيد لدراسة هذه الحالة، بل هو في الواقع مثال نمطي. ولا أستطيع أن أرى دولة جديدة لم يُثَر فيها السؤال بشكل أو بآخر ليؤدي دوراً في السياسة القومية[3]. وتختلف حدة الاضطراب الذي ولَّدته هذه المسألة، كما فعالية الأساليب التي استخدمت في معالجتها، اختلافاً واسعاً من حالة إلى أخرى؛ ولكن مع كل التنوع في التعبير عن هذه المشكلة، تبقى «مسألة اللغة» متمحورة بالضبط حول معضلة «الأساسية المعاصرة» مقابل «المعاصرة».

إن أي لغة، بالنسبة إلى المتكلم بها، تكون إما خاصةً به، بدرجة قد تكثر أو تقل، أو خاصة بغيره بدرجة قد تكثر أو تقل؛

(3) حول لمحة عامة، انظر: Joshua A. Fishman, Charles A. Ferguson [and] Jyotirindra Das Gupta, eds., *Language Problems of Developing Nations* (New York: Wiley, [1968]).

وقد تكون عالمية، بدرجة تكثر أو تقل، أو محلية ضيقة، بدرجة تكثر أو تقل ـ تكون إما مستعارة من الخارج أو جزءاً من تراثه؛ تكون إما جواز مرور له أو حصناً له. وهكذا يصبح السؤال حول استخدام تلك اللغة أو عدم استخدامها، وتوقيت استخدامها، ولأي أغراض، يصبح هذا السؤال متماهياً مع سؤال آخر هو: إلى أي مدي ينبغي لشعب أن يشكل ذاته بحسب ميول ذاتيته الخاصة وإلى أي مدى يفعل ذلك بحسب متطلبات العصر.

إن النزوع لمقاربة «مسألة اللغة» من منطلق لغوي، محلياً كان أو عالمياً، قد غشّى نوعاً ما على هذه الحقيقة. وقد تعثرت معظم الأبحاث، داخل الدول الجديدة وخارجها، حول «مدى ملاءمة» لغةْ ما للاستعمال الوطني بسبب الفكرة القائلة بأن هذه الملاءمة تعتمد على الطبيعة الداخلية الموروثة للغة ـ على صلاحية مواردها النحوية أو المعجمية أو «الثقافية» في التعبير عن الأفكار الفلسفية أو العلمية أو السياسية أو الأخلاقية المعقدة. بل إن ما تعتمد عليه هذه الملاءمة فعلياً هو الأهمية النسبية لمقدرة المرء على التعبير عن أفكاره، بصرف النظر عما إذا كانت بسيطة أو معقدة، أي على القوة التي يعطيها للمرء التكلمُ بلغته الأم، في مقابل الاقتدار على الاشتراك في الحركات الفكرية التي لا تؤمِّن الوصول إليها سوى اللغات «الأجنبية»، أو، في بعض الحالات، اللغات «الأدبية».

فلا يهم، والحالة هذه، ما إذا كانت المشكلة، في شكلها الملموس، تدور حول مكانة اللغة العربية الفصحى مقابل المحكية في دول الشرق الأوسط؛ ولا مكانة لغة غربية «نخبوية» في وسط مجموعات من اللغات «القَبلية» في دول ما دون الصحراء الأفريقية؛ ولا الهرمية الطبقية المعقدة للغات المحلية والاقليمية والدولية في الهند أو الفيليبين؛ ولا استبدال لغة أوروبية ذات أهمية دولية محدودة

بأخرى ذات أهمية أكبر في إندونيسيا، فالقضية التي تقع في أساس تلك الحالات كلها هي نفسها. وليست القضية هي ما إذا كانت هذه اللغة أو تلك «متطورة» أو «قادرة على التطور»؛ بل هي ما إذا كانت هذه اللغة أو تلك تمتلك المباشرة النفسية وما إذا كانت تؤمِّن سبيلاً إلى المجتمع الأوسع للثقافة الحديثة.

ليس الأمر أنه بسبب افتقار اللغة السواحلية إلى نحو ثابت أو عدم استطاعة العربية تركيب الأشكال المزجية ـ وهذان الطرحان موضع شك في أي حال[4] ـ أنه بسبب ذلك تبرز مشاكل اللغة في العالم الثالث: بل إن ذلك ناجم عن أنه بالنسبة إلى الأكثرية الساحقة من متكلمي الأكثرية الساحقة من اللغات في الدول الجديدة، فإن شِقَّي هذا السؤال المزدوج يعملان بشكل عكسي. ومن وجهة نظر المتكلم العادي، فإن ما يشكل الوسيلة الطبيعية للتعبير عن الأفكار والمشاعر (وخاصة في حالات مثل العربية أو الهندية أو الأمهرية أو الخمير، أو الجاوية ـ وهي بالإضافة لذلك مستودعات من التراث المتقدم الديني والأدبي والفني) هو، من وجهة نظر التيار السائد في حضارة القرن العشرين، مجرد لهجة محلية. وما هو بالنسبة إلى التيار السائد وسائل تعبير راسخة، تكون بالنسبة إلى المتكلم العادي، حتى

(4) بالنسبة إلى الطرح الأول (لعدم قبوله، بل نقده)، انظر في المصدر نفسه، ص 426: L. Harries, «Swahili in Modern East Africa».

وبالنسبة إلى الثاني (قُبِل في أثناء نقاش واضح جرى بحسب الخطوط العامة المبحوثة هنا)، انظر في المصدر المذكور، ص 140: C. Gallagher, «North African Problems and Prospects: Language and Identity».

وما أقصد قوله هو ليس أن القضايا اللغوية الفنية لا علاقة لها بالمشاكل اللغوية في الدول الجديدة، بل مجرد القول بأن جذور هذه المشاكل هي أعمق بكثير وأن توسيع طاقة المفردات في اللغة، ومُعايرة (توحيد) استعمالاتها، وتحسين أنظمة الكتابة فيها، وعقلنة التعليم فيها، على الرغم من أهمية كل ذلك، لا تلامس المشكلة المركزية.

في أفضل حالاتها، لغات نصف مألوفة لشعوب أكثر غرابة[5].

وبهذه الصياغة، لا تعود «مشكلة اللغة» إلا «مشكلة القومية» مكتوبةً بحرف صغير، هذا مع أن الأزمات التي تثور بسببها في بعض الأماكن تبلغ درجة من الحدة تجعل العلاقة تبدو عكسية. وبالتعميم، يصبح السؤال «من نحن» سؤالاً عن الأشكال الثقافية ـ أنظمة الرموز ذات المعاني ـ التي ينبغي استخدامها لإعطاء قيمة ومغزى لنشاطات الدولة، وبالتالي للحياة المدنية لمواطنيها. إن الأيديولوجيات القومية المبنية على أشكال رمزية مستقاة من التقاليد المحلية ـ التي هي، بهذا المعنى، ذاتية سياسية ـ تميل، مثلها مثل اللهجات المحلية، إلى أن تكون ذات طبيعة مباشرة نفسياً وإنما عازلة اجتماعياً؛ وهي، بكونها مبنية من أشكال منخرطة في الحركة العامة للتاريخ المعاصر ـ أي المعاصرة ـ تميل، مثلها مثل اللغات المشتركة (Lingua Francas)، إلى إزالة صبغة المحدودية الريفية اجتماعياً ولكنها تكون قسرية نفسياً.

على أي حال، من النادر أن تكون أيديولوجيا كهذه في أي

---

(5) إن الاستثناء الأساسي حتى الآن في ما يخص العالم الثالث عموماً هو أميركا اللاتينية، والاستثناء يثبت القاعدة ولا ينفيها، وهي أن قضايا اللغة أقل بروزاً في حالة الدول الجديدة إذ تنحصر في التربية ومشاكل مجموعات الأقليات فقط. انظر: D. H. Burns, «Bilingual Education in the Andes of Peru,» in: Fishman, Ferguson [and] Das Gupta, eds., Ibid., pp. 403-413.

وإنه لأمر مثير للاهتمام، وإن كان منفصلاً عن موضوعنا، معرفة إلى أي درجة كانت اللغة الإسبانية (أو، إلى حد أكبر، البرتغالية) كافية لتكون ناقلاً للفكر الحديث حتى يمكن للمرء أن يشعر بأنها سبيل للوصول إلى ذلك الفكر أو إنها كانت هامشية بما يكفي حتى لا تُعتبر ناقلاً جيداً، وبالتالي فإلى أي درجة أدت هذه المسألة دوراً في تضييق أفق الحياة الفكرية في أميركا اللاتينية ومحدودية اهتماماتها وريفية طابعها، بحيث إن المنطقة كانت تعاني من مشكلة لغة من دون أن تدرك ذلك.

مكان ذاتية خالصة أو معاصرة خالصة، فكلها ممزوجة، وجل ما يستطيع المرء أن يقوله هو أن هناك ميلاً في هذا الاتجاه أو ذاك، وفي أغلب الحالات حتى هذا القول ليس ممكناً، فالصورة التي كانت لدى نهرو عن «الهند» كانت من دون شك معاصرة بقوة، بينما كانت الصورة لدى غاندي ذاتية بقوة؛ ولكن كون الأول من تلاميذ الثاني والثاني معلماً للأول (ولم يفلح أيٌّ منهما في إقناع كل الهنود بأنه لم يكن، في إحدى الحالتين، مجرد إنجليزي أسمر اللون، أو، في الحالة الأخرى، مجرد رجعي ينتمي للعصور الوسطى) يثبت ذلك أن العلاقة بين هذين السبيلين لاكتشاف الذات هي علاقة دقيقة خفية، وحتى جدلية تناقضية، في الواقع، إن الدول الجديدة الأشد أيديولوجيةً ـ إندونيسيا، غانا، الجزائر، مصر، سيلان، وما شابهها ـ كانت تنزع لأن تكون معاصرة بشدة وذاتية بشدة في الوقت ذاته، بينما الدول التي كانت تتميز بذاتية أشد نقاءً مثل الصومال أو كمبوديا، أو بمعاصَرة أشد نقاءً مثل تونس والفيليبين، كانت هي الاستثناءات.

إن التوتر القائم بين هذين النزوعين ـ الانطلاق مع المد المعاصر والتمسك بالمسار الموروث ـ يضفي على الروح القومية في هذه الدول الجديدة تلك الخاصية الغريبة بكونها في الوقت نفسه مائلة بقوة باتجاه المعاصرة مع الإحساس بالصدمة والفظاعة الأخلاقية من ظواهرها. وهناك قدر من اللاعقلانية في ذلك. إلا أن ذلك يتعدى حد كونه إرباكاً أو تشوشاً جماعياً؛ إنه كارثة اجتماعية في طور الحدوث.

الذاتية الأساسية والمعاصرة

وهكذا نرى أن التفاعل بين الذاتية والمعاصَرة ليس نوعاً من الجدلية الثقافية، نوعاً من التنظيم لجريان الأفكار المجردة. بل هي

عملية تاريخية محسوسة كالتصنيع وملموسة كالحرب. والنزال حول القضايا يجري ليس فقط على مستوى العقيدة والجدال ـ مع أن هناك مقداراً كبيراً منهما ـ وإنما على مستوى أهم في التحولات المادية التي تمر بها البُنى الاجتماعية في الدول الجديدة كافة، فالتغير الأيديولوجي ليس تياراً فكرياً مستقلاً يجري على خط موازٍ للعملية الاجتماعية بحيث يعكسها (أو يحددها)، بل هو واحد من أبعاد تلك العملية نفسها.

إن الأثر الذي تخلفه، داخل المجتمع في أي واحدة من الدول الجديدة، الرغبة في الاستمرارية والمحافظة على القديم من جهة، وفي الحيوية والتحرك والمعاصرة من جهة أخرى، هو أثر غير منتظم وتحتشد فيه الكثير من أطياف المعاني المتداخلة. إن أكثر من يحس بالدافع التراثي هم سَدَنَة التراث وحراسه المعيَّنون، وإن كانوا الآن في موقع المحاصَر ـ الرهبان، كبار المسؤولين، الفقهاء، الرؤساء، المشايخ والعلماء وما إلى هنالك؛ أما أكثر من يحس بما يسمى عادةً (وإن على غير دقة) بـ «التيار الغربي»، فهم شباب المدن، طلاب المدارس المأزومون في القاهرة أو جاكارتا أو كينشاسا، الذين أضافوا إلى كلمة «شبيبة» هالة من الطاقة والمثالية والتململ والخطر. إلا أنه بين هذين الطرفين الظاهرين تقع أغلبية السكان الذين تمتزج في نفوسهم نزعات الذاتية والمعاصرة لتؤلف امتداداً واسعاً مشوَّشاً من وجهات النظر التي لن يتمكن من فَرزها وفك تشويشها إلا تيار التغير الاجتماعي، الذي كان قد أنتجها بداية.

وكمثالين توضيحيين حول توليد هذا التشوش وحول الجهود المبذولة الآن لتفكيك عقده، فإن إندونيسيا والمغرب هما نموذجان جيدان لهذا الغرض، وسأبقي النموذجين مضغوطين ضمن أبعاد النوادر التاريخية. أما السبب في اختياري لهاتين الحالتين فهو أنني

على معرفة مباشرة بهما وبأنه عند التعامل مع التفاعل بين التغيُّر المؤسَّسي وإعادة التركيب الثقافية، تكون محدودةً للغاية جدوى استبدال رؤية مبتسرة برؤية قريبة تفصيلية. إن تجارب هاتين الدولتين هي تجارب فريدة، كما هي الحال في التجارب الاجتماعية كافةً.

إلا أنهما لا تختلفان كثيراً إحداهما عن الأخرى، ولا اثنتاهما عن بقية الدول الجديدة بأجمعها، بحيث لا تكونان كافيتين كنموذجين كاشفين، حتى في خصوصيتهما، عن الخطوط العريضة العامة للمشاكل التي تواجهها المجتمعات التي تناضل لتوائم بين ما يدعونه «شخصيتهم» وبين ما يحبون أن يدعوه «قدرهم».

في إندونيسيا، لطالما كان العنصر الذاتي، ولايزال، غير متجانس لأقصى حد. وإلى حد ما، يصح هذا القول بالنسبة إلى كل الدول الجديدة تقريباً، وهي تميل إلى أن تكون مجموعات متنافرة من التراثات المتنافسة المجمَّعة على نحو عَرَضي في أُطُر سياسية ملفقة تلفيقاً عِوَض أن تكون حضارات ترتقي عضوياً. وفي إندونيسيا التي تحتوي امتدادات تراثية لكل من الهند والصين وأوقيانيا وأوروبا والشرق الأوسط، فإن التنوع الثقافي كان على مدى قرون متطاولة كبيراً ومعقداً على نحو فريد في الوقت ذاته. وبوقوفها على طرف كل ما هو كلاسيكي، فقد كانت انتقائية من دون خجل.

وحتى حوالى العقد الثالث من هذا القرن [العشرين] كانت المكوِّنات التراثية المختلفة ـ الهندية، الصينية، الإسلامية، المسيحية، البولينيزية ـ في حالة تعليق في نوع من نصف المحلول، تمكنت فيه الرؤى وطرق الحياة المختلفة المتناقضة، وحتى المتعاكسة، من التعايش في ما بينها؛ وإن لم يكن ذلك من دون توتر، أو حتى من دون عنف، فقد كان على الأقل بنوع من التنسيق القابل للعمل حيث ينال كل طرف ما له من حقوق. وقد بدأت علامات التوتر تظهر على

هذا الاتفاق المؤقت منذ منتصف القرن التاسع عشر، إلا أن انحلاله لم يبدأ فعلياً إلا مع نشوء الروح القومية في العام 1912، ولم يبدأ انهياره الكلي، وإن كان لم يكتمل حتى الآن، إلا في عهد الثورة وعهد ما بعد الثورة، فعند ذلك الحين، أصبح ما كان حتى ذلك الوقت يشكل تراثات تقليدية متوازية معزولة في مواقع مختلفة وطبقات مختلفة، أصبحت محاولات متنافسة لتعريف جوهر إندونيسيا الجديدة. وهكذا أصبح ما كان في الماضي «توازن قوى ثقافي» (وهذا تعبير استخدمته في مكان آخر) أصبح حرباً أيديولوجية قاسية على نحو غريب.

وهكذا، وفي مفارقة واضحة (مع أن هذا ما كان يحدث عموماً في كل الدول الجديدة) زادت النقلة باتجاه الوحدة الوطنية من التوترات بين المجموعات المختلفة ضمن المجتمع الواحد باستنهاض الأشكال الثقافية المستقرة خارج سياقاتها الخاصة، وبتوسيعها حتى أصبحت ولاءات عمومية، وبتسييس هذه الأشكال. ومع تطور الحركة القومية، أخذت بالتشقق إلى ضفائر منفصلة. وفي الثورة أصبحت هذه الضفائر أحزاباً سياسية، يروِّج كلٌّ منها لجانب مختلف من التراث الانتقائي على أنه الأساس الحقيقي للهوية الإندونيسية. وكان الماركسيون ينظرون إلى المزيج الشعبي من الجماعات الفلاحية بحثاً عن جوهر التراث القومي؛ أما التقنيون والكَتَبَة والإداريون في «الطبقة الحاكمة» فنظروا إلى الروحانية الهندية للأرستقراطية الجاوية؛ وأما التجار والمُلاَّك الوجهاء فيمموا وجههم شطر الإسلام. وهكذا أصبح لدينا ثلاثة تيارات مختلفة: شعبوية قروية، ونخبوية تراثية، وأصولية دينية: ويمكن لبعض الخلافات في الآراء الأيديولوجية أن تتأقلم مع بعضها البعض، أما هذه فلا.

وبدلاً من التأقلم، اشتدت تلك الضفائر والتيارات في ذاتيتها،

في وقت حاولت فيه كل ضفيرة منها أن تضفي جاذباً حداثياً معيناً على قاعدتها التقليدية. وبالنسبة إلى العنصر الشعبوي، كان هذا الجانب هو الشيوعية؛ وأَصبح الحزب الشيوعي الإندونيسي الذي كان يدعي أنه يتلمَّس تقليداً أصيلاً جذرياً في الطبيعة الجماعية للحياة الريفية وفي المساواة الاجتماعية فيها وفي مناهضتها لقوة الإكليروس، أصبح هذا الحزب الناطق الأساسي باسم الذاتية الفلاحية، وخاصة الجاوية منها، وباسم المعاصَرة الثورية من نوع «نهوض الجماهير» المعروف. أما بالنسبة إلى طبقة الموظفين ذوي الرواتب، فكان الجاذب الحداثي يتمثل في المجتمع الصناعي الموجود (أو المُتخيَل) في أوروبا والولايات المتحدة، وهي عرضت إقامة زواج مصلحة بين الروحانية الشرقية والدافع الغربي، بين «الحكمة» و«التقنية»، بما يحفظ على نحوٍ ما القيم المرعيَّة بينما يحوِّل القاعدة المادية للمجتمع الذي انبثقت منه هذه القيم. وأما بالنسبة إلى المتدينين، فكان الأمر بالطبع يتعلق بالإصلاح الديني، الذي كان احتفاءً بالجهد المبذول لإحياء الحضارة الإسلامية بطريقة تمكنها من استرجاع قيادتها المستحقة المفقودة لمسيرة التقدم الأخلاقية والمادية والفكرية للإنسانية. ولكن كما تطورت الأمور، لم يحصُل أيٌّ من هذه الأشياء - لا الثورة الفلاحية ولا لقاء الشرق مع الغرب ولا النهوض الثقافي للإسلام. بل كان ما حصل تلك المذبحة الجماعية التي حصلت في العام 1965، حيث لقي ما بين ربع المليون وثلاثة أرباع المليون من الناس حتفهم. وكان حمام الدم هذا الذي غرق فيه نظام حكم سوكارنو ببطء مؤلم، كان نتيجةً لمجموعة واسعة من الأسباب المعقدة، وسيكون من السُخْف اختزاله إلى مجرد الانفجار الأيديولوجي. ولكن مهما كان دور العوامل الاقتصادية والسياسية والنفسية، أو - في هذا المجال - العوامل العرضية في التسبُّب بما حدث (والأصعب في ذلك تفسير استمرارية ما حدث)، فإن ما حدث كان علامة على نهاية مرحلة متميزة في مسيرة تقدم

القومية الإندونيسية، فقد سقطت في عدم الصدقية كلياً شعاراتُ الوحدة المرفوعة («شعب واحد، لغة واحدة، أمة واحدة»؛ «من الكثرة، وحدة»؛ «الانسجام الجماعي»؛ وهلم جرًّا)، ولم يكن من السهل أصلاً تصديق تلك الشعارات؛ وليس هذا فحسب، بل إنه قد ثبت بطلان النظرية القائلة بأن الانتقائية الأصيلة في الثقافة الإندونيسية يمكن أن تؤدي بسهولة إلى حداثة معمَّمة تلتصق بأحد عناصر هذه الثقافة. كان هناك شكل متعدِّد في الماضي، ويبدو أنه سيكون هناك شكل متعدد في الحاضر.

أما في المغرب، فإن العقبة الأساسية أمام إيجاد تعريف للذات الوطنية المتكاملة لم تكن تتمثل في التنوع الثقافي الذي لم يكن كبيراً نسبياً، بل كانت في الخصوصيات الاجتماعية التي كانت بالغة نسبياً. كانت المغرب تتألف من حقل بالغ الضخامة سيئ التنظيم من المجموعات السياسية العديدة التي كانت تتشكل بسرعة فائقة وتنحل بسرعة فائقة أيضاً على كل صعيد من البلاط إلى العسكر، وعلى كل قاعدة من الروحانية إلى المهنية، وعلى كل مقياس من الأعظم إلى بالغ الصِّغَر. ولم تكن استمرارية النظام الاجتماعي تكمن في صلابة التدابير التي كانت تكوِّن ذلك النظام أو في المجموعات التي تجسده، فحتى الأصلب في تلك التدابير أو المجموعات كان ذا طبيعة وقتية عابرة، بقدر ما كانت تكمن في ثبات العمليات التي كان يمكن من خلالها تشكيل تلك التدابير وتعريف تلك المجموعات من دون توقف، بحيث كان النظام الاجتماعي يشكل نفسه ويصحح ويعيد تصحيح نفسه باستمرار.

وإذا كان لهذا المجتمع المزعزع أن يكون له مركز، فقد كان المركز هو السلالة الملكية العلوية. إلا أنه في أحسن الأوقات، لم تكن الملكية أكثر من الدب الأكبر في الحديقة. ولكون هذه الملكية

متجذرة في بيروقراطية مكتبية موروثة من أشد الأنواع كلاسيكيةً، ولكونها مجموعة عشوائية منوَّعة من رجال البلاط ومشايخ العشائر والكتبة والقضاة، فقد كانت تناضل باستمرار لتصل إلى إخضاع مراكز القوى المتنافسة ـ والتي كان هناك منها المئات من دون مبالغة، يرتكز كلٌ منها إلى أرضية لا تختلف كثيراً عن أرضية الآخر ـ لسلطتها. ومع أن الملكية، منذ نشوئها في القرن السابع عشر وحتى خضوعها في العام 1912، لم تفشل مرةً في هذا المسعى، فهي في الوقت ذاته لم تحقق سوى نجاح جزئي في كل مساعيها. وهكذا لم يكن لدى الدولة المغربية، وهي لم تكن لا كياناً فوضوياً ولا كياناً سياسياً منتظماً، ونظراً لخصوصيتها الذاتية، سوى الأقل مما يكفي من الواقعية للاستمرار.

بدايةً، كان الأثر الذي خلفته السيطرة الاستعمارية، التي لم تدم رسمياً سوى حوالى أربعين سنة، يتمثل في تفريغ المَلَكية وتحويلها إلى مجرد لوحة مراكشية مسرحية مزركشة صامتة (Tableau vivant)؛ إلا أن النوايا شيء والأحداث على الأرض شيء آخر، وكانت المحصَّلة النهائية للحكم الأدروبي إقامة المَلِك محوراً للنظام السياسي المغربي بقوة أكبر مما كان أصلاً. ومع أن الحركات الاستقلالية الأولى اضطلع بها تحالف قلق غير مستقر بين المفكرين من ذوي الثقافة الغربية والمصلحين الإسلاميين التقليديين والمُحدثين، فإن ما قوَّى من عضد الحركة الاستقلالية هو ما جرى من اعتقال الملك محمد الخامس ونفيه وعودته المظَّفرة بين العامين 1953 و1955، ومع تقوية الحركة الاستقلالية، تحول العرش إلى بؤرة مركَّزة للحس الوطني المغربي المتنامي، وإن على نحو متقطِّع، فاستعادت البلاد مركزها وأعادت إحياءه وأضفت عليه حساً أيديولوجياً وأحسنت تنظيمه. ولكن تبيّن سريعاً أنها استعادت معه خصوصيتها التي كانت محسَّنة أيضاً.

إن الحقيقة الآتية يظهرها جزء كبير من التاريخ السياسي لعهد ما بعد الثورة: إنه مهما تحول النضال الأساسي، فهو لايزال يتكون من محاولة من قِبَل الملك وموظفيه للحفاظ على المَلَكية مؤسَّسة قابلة للحياة في مجتمع يتضافر فيه كل شيء، من الأرض ونظام القرابة إلى الدين والشخصية الوطنية، تتضافر لتجزئة الحياة السياسية إلى معارض متفاوتة ومقطّعة للسلطة الضيِّقة. وقد جاء أول هذه المعارض مع سلسلةٍ مما سُمِّي الانتفاضات القبلية ـ التي كانت ناتجة في جزءٍ منها عن مؤثرات أجنبية وفي جزءٍ آخر عن مناورات سياسية محلية، وفي جزءٍ ثالث عن عودة الأقليات المكبوتة ثقافياً ـ وهي الانتفاضات التي أضْنت الدولة الجديدة خلال سنوات الاستقلال الأولى. وفي النهاية، تم إخمادها بمزيج من قوة السلاح الملكي والمكائد الملكية. إلا أن هذه الانتفاضات لم تكن إلا الأولى من نوعها، لم تكن إلا مؤشِّرات بدائية لما ستكون عليه الحياة بالنسبة إلى ملكية كلاسيكية كان عليها، إثر عودتها من عالم النسيان تحت السيطرة الاستعمارية، أن ترسِّخ نفسها بوصفها التعبير الأصيل عن روح الأمة والوسيلة الملائمة لتحديثها في الوقت ذاته.

وكما أشار صموئيل هنتنغتون، فإن القدر الخاص للملكيات التقليدية في كل مكان تقريباً في الدول الجديدة هو في أن تكون ملكيات تسعى إلى التحديث، أو على الأقل أن تبدو كذلك(6). وإذا

---

(6) Samuel P. Huntington: «The Political Modernization of Traditional Monarchies,» *Daedalus*, vol. 95 (1966), pp. 763-768, and *Political Order in Changing Societies* (New Haven, CT: Yale University Press, 1968).

وأنا لا أوافق تماماً على ما جاء في تحليل هنتنغتون العام، المتأثر أكثر من اللزوم، برأيي، بالمشابهة مع النزاع بين الملك والطبقة الأرستقراطية في أوروبا في ماقبل العصر الحديث. بالنسبة إلى المغرب، على أي حال، فإن صورة الملكية الشعبوية «غير المتماشية مع أسلوب أوساط الطبقات الوسطى»، تخاطب الجماهير من فوق رؤوس «الوجهاء المحليين، =

كان الملك قانعاً بأن يلي الأحكام (Reign) فحسب، فسيبقى مجرد رمز سياسي، مجرد قطعة من سقط المتاع الثقافي من دون قيمة فعلية. أما إذا أراد أن يحكم فعلياً (Rule)، كما طالما أراد ملوك المغرب أن يفعلوا، فعليه أن يجعل من نفسه تعبيراً عن قوة فاعلة في الحياة الاجتماعية المعاصرة. وبالنسبة إلى محمد الخامس ـ وكذلك منذ العام 1961 بالنسبة إلى ابنه الحسن الثاني ـ تمثلت هذه القوة لأول مرة في تاريخ البلاد بانبعاث طبقة اجتماعية، ذات تربية غربية ـ كانت من الاتساع بحيث تغلغلت في المجتمع بأكمله وكانت من التميز والقيام بذاتها بحيث كانت تمثل مصلحة ذات وجود متميز. وبالرغم من الاختلاف في أسلوب الرجلين ـ الحسن يتميز بالنأي بينما كان محمد يتميز بأسلوب أبوي ـ فقد ناضل كلٌ منهما على التو لتنظيم «الطبقة الوسطى الجديدة» بحيث يكون هو على رأسها، تلك الطبقة التي يمكن أن ندعوها بـ «القطاعات المتوسطة» أو «الطبقة الحاكمة» أو «النخبة الوطنية» أو بأي اسم آخر يمكن أن نستخدمه لتسمية هذا الحشد المتشكل من المسؤولين والضباط والمديرين والمرَّبين والتقنيين والعاملين في القطاع العام.

لذلك، فإن قمع أحداث التمرد القبلية لم يكن يشكل نهايةً للنظام القديم بقْدر ما كان نهايةً لاستراتيجية قديمة أثبتت عدم جدواها في السيطرة على هذا النظام. وبعد العام 1958، انبعثت القواعد الأساسية لما أصبح مقاربة القصر الراسخة نحو تأمين قبضة

= والإدارة المستقلة [و] سلطة الإقطاع» لمصلحة الإصلاح التقدمي، هذه الصورة تبدو لي عكس الحقيقة تقريباً. وللاطلاع على وجهات نظر أكثر واقعية حِيال الحياة السياسية المغربية في عهد مابعد الاستقلال، انظر: John Waterbury, *The Commander of the Faithful: The Moroccan Political Elite - a Study in Segmented Politics*, Nature of Human Society Series (London: Weidenfeld and Nicolson, 1970).

أقوى على الحياة السياسية المغربية، التي كانت نصف محسومة سابقاً - تشييد ملكية دستورية تكون دستورية بما يكفي لجذب الدعم من النخبة المثقفة، وملكية بما يكفي للحفاظ على جوهر سلطة القصر. ولم يكن محمد الخامس يرغب في الوصول إلى ما وصلت إليه الملكية في إنجلترا ولا العراق، ولذلك فقد سعى، وكذلك سعى الحسن الثاني بقوة أكبر، إلى خلق مؤسسة تستلهم مبادئ الإسلام والعروبة، بالإضافة إلى تراث ثلاثة قرون من حكم السلالة العلوية، بحيث تستمد شرعيتها من الماضي، وتدعو إلى العقلانية وإلى فكرة سلطة الدولة والتكنوقراطية وحكم الخبراء، بحيث تستمد سلطتها من الحاضر.

إن المراحل التي مرَّ بها، في التاريخ الحديث، هذا الجهد لتحويل المغرب، باستخدام نوع من التهجين السياسي، إلى ما يمكن تسميته بالجمهورية الملكية - انفصال الأجنحة العلمانية والدينية والتقليدية المحافظة في داخل الحركة الوطنية وتشكيل نظام متعدد الحزب بعد ذلك في 1958 - 1959؛ وفشل الحزب التحالفي الخاص بالملك، جبهة الدفاع عن المؤسسات الدستورية، في الحصول على الأغلبية البرلمانية في الانتخابات العامة التي جرت في 1963؛ وتعليق الملك للبرلمان، مؤقتاً في الظاهر على ما قيل، في العام 1965؛ واغتيال المعارض الرئيسي للمشروع المهدي بن بركة (في فرنسا) في جريمة تشبه ما يحدث في الروايات البوليسية الرخيصة في 1968 - كل هذه المراحل لا نحتاج إلى تَتبُّعها هنا. والمقصود هو أن التوتر بين النزعة الذاتية والنزعة المعاصرة ظاهر بوضوح في تقلبات النظام السياسي في عهد ما بعد الاستقلال في المغرب كما هو ملحوظ في إندونيسيا؛ وإن كان لم يصل إلى خاتمة فاقعة كما حصل هناك، ونأمل أن لا يصل إلى مثل هذه الخاتمة، فهو يسير في الاتجاه نفسه

من عدم القدرة على الضبط والإدارة، مع تنامي التوتر في العلاقة بين ما يدعوه إدوارد شيلز «الحاجة إلى العصرية» وما يدعوه مازيني (Mazzini) «الحاجة إلى الوجود والحصول على اسم» وتنامي الدور الذي يؤديه هذا التوتر في الأحداث[7]. وقد يختلف الشكل الذي تتخذه هذه العملية، وقد تتفاوت السرعة التي تمضي بها هذه العملية بين مكان وآخر، إلا أن العملية نفسها تحصل في الأغلبية الساحقة من الدول الجديدة، إن لم يكن كلها، في مسيرها في ما بعد إنجاز الثورة.

مفهومات الثقافة

كان المفهوم السائد عن الثقافة في علم الاجتماع الأميركي يوازي بينه وبين ما يسمى بالسلوك المثقَّف؛ وقد ساد هذا المفهوم حتى مجيء تالكوت بارسونز الذي قدم بديلاً صالحاً لهذا المفهوم بالبناء على رفض فيبر المزدوج (وقبوله المزدوج كذلك) للمثالية الألمانية والمادية الماركسية. ولا يمكننا وصف هذا المفهوم بأنه «خطأ» ـ فالمفهومات، في حالة العزلة، لا تكون لا «خطأ» ولا «صواباً» ـ فقد كان هذا المفهوم، ولايزال يؤدي خدمة نافعة لعدد كبير من الأغراض التي تتسم بالعادية والروتينية. ولكن من الواضح الآن لكل من تتجاوز اهتماماته حدود الوصفية أنه من الصعب توليد تحليلات ذات قدرة تنظيرية من هكذا مفهوم إمبريقي يفتقر إلى التركيز. وقد أصبح من الماضي الآن تقريباً الوقت الذي كان يجري فيه تفسير الظواهر الاجتماعية عن طريق إعادة توصيفها كأنماط ثقافية مع ملاحظة أن هذه الأنماط تتوارثها الأجيال جيلاً بعد جيل. وعندما

(7) E. Shils, «Political Development in the New States,» *Comparative Studies in Society and History*, vol. 2 (1960), pp. 265-292 and 379-411.

يصر بارسونز، بلهجته الرصينة والرتيبة، بأن تأويل الطريقة التي تتصرف بها مجموعة من البشر على أنها تعبير عن تراثهم بينما يُعرّف ثقافتهم بأنها مجموع الطرائق التي تعلموا بها كيف يتصرفون، عندما يصر بأن هذا التأويل لا يقدم الكثير من المعلومات، فهو، في إصراره هذا، مسؤول عن إمراره بقدر مسؤولية أي عالم آخر في علم الاجتماع المعاصر.

ويطوِّر بارسونز، في ما يبدو بديلاً لشبه الفكرة هذه، يطور مفهوماً عن الثقافة بوصفه نظاماً من الرموز التي يضفي من خلالها الإنسان معنى على تجربته، وفي هذا، يكون بارسونز متابعاً ليس لفيبر فقط بل لخط طويل من الفكر يمتد رجوعاً إلى فيكو (Vico) على الأقل. إن أنظمة الرموز، وهي تتصف بأنها من صنع الإنسان وبأنها مشتركة ومتعارفٌ عليها ومنظَّمة وتُقْتَبَس بالتعلُّم، تقدم للبشر إطاراً ذا معنى يحددون بواسطته موضعهم وتوجههم تجاه بعضهم وتجاه العالم الذي يحيط بهم وتجاه أنفسهم. وأنظمة الرموز هي في الوقت ذاته ناتجة عن التفاعل الاجتماعي وهي عنصر حاسم في تحديدها؛ وبذلك فإن موقعها بالنسبة إلى عملية الحياة الاجتماعية يشبه موقع البرنامج الكمبيوتري بالنسبة إلى عملياته، أو موقع اللولب الجيني الوراثي [الذي يحمل المميزات الوراثية] بالنسبة إلى تطور الكائن الحي، أو موقع الخريطة المعمارية بالنسبة إلى تشييد الجسر، أو موقع المدوَّنة الموسيقية بالنسبة إلى الأداء السيمفوني أو، بتشبيه أكثر تواضعاً، موقع الوصفة بالنسبة إلى خَبْز الكعكة ـ وهكذا يكون نظام الرموز هو مصدر المعلومات التي تضفي إلى حد كبير، الشكل والتوجه والخصوصية، وتشير إلى انسياب مستمر للنشاط.

إلا أن هذه التشبيهات التي توحي بوجود قالب سابق الوجود يطبع شكلَه على عملية خارجة عنه، هذه التشبيهات تمر مرور الكرام

على ما ظهر أنه المشكلة النظرية المركزية في هذه المقاربة الأكثر تعقيداً: ألا وهي كيفية تشكيل تصوُّر أو مفهوم للجدلية القائمة بين بلورة أمر مثل «أنماط المعنى» والمسار الملموس للحياة الاجتماعية.

وبمعنى من المعاني يكون البرنامج الكمبيوتري حصيلة تطورات سابقة في تقنية الكمبيوتر، ويكون اللولب الوراثي حصيلة التاريخ السُّلالي، وتكون الخريطة حصيلة تجارب سابقة في تشييد الجسور، وتكون المدوَّنة الموسيقية حصيلة التطور في الأداء الموسيقي، وتكون الوصفة حصيلة سلسلة طويلة من عمليات خبز الكعك منها ما نجح ومنها ما فشل. إلا أن الحقيقة البسيطة القائلة بأن العناصر المعلومية في هذه الحالات قابلة للفصل مادياً عن العناصر العملانية ـ فبإمكان المرء، من حيث المبدأ بأي حال، أن يدوِّن البرنامج الكمبيوتري، ويعزل اللولب الوراثي، ويرسم الخريطة المعمارية، وينشر المدونة الموسيقية، ويكتب وصفة الكعكة ـ هذه الحقيقة تجعل من هذه العناصر أقل جدوى عندما ننظر إليها على أنها نماذج للتفاعل بين الأنماط الثقافية والعمليات الاجتماعية حيث السؤال الذي هو على المحك، بصرف النظر عن بعض المجالات ذات الطابع الفكري مثل الموسيقى وخَبْز الكعك، هو كيفية تفعيل هذا الفصل عملياً، حتى على مستوى التفكير. إن قابلية المفهوم البارسوني (Parsonian) للعمل ترتكز بالكلية تقريباً على درجة إمكانية بناء مثل هذا النموذج ـ بعبارة أخرى على درجة إمكانية الكشف ظرفياً عن العلاقة بين تطور أنظمة الرموز وحركيات العملية الاجتماعية، الأمر الذي يجعل من وصف التقنيات والطقوس والخرافات ومصطلحات القربى على أنها مصادر معلومات لأمر تنظيم السلوك الإنساني أكثر من مجرد صورة مجازية.

وقد لازمت هذه المشكلة كتابات بارسونز حول الثقافة منذ

البداية حين اعتبرها مجموعةً من «الأشياء الخارجية» الوايتهيدية (Whiteheadian) مُدْمَجة نفسياً في الشخصيات، وهكذا، من ثم، تصبح مؤسسةً في الأنظمة الاجتماعية، وحتى أواخر أيامه حيث رآها داخلة أكثر في آليات الضبط في علم السيبرنيطيقا. إلا أن هذه المشكلة لم ترتد على صاحبها في أي مجال كما ارتدت عليه في مجال مناقشة الأيديولوجيا؛ من بين كل مجالات الثقافة، إن الأيديولوجيا هي المجال الوحيد الذي تكون فيه العلاقة بين البُنى الرمزية والسلوك الجماعي الأكثر بروزاً والأقل وضوحاً في آن واحد.

بالنسبة إلى بارسونز، ما الأيديولوجيا سوى نوع خاص من أنظمة الرموز:

نظام من العقائد يعتنقه عناصر مجموعة من الناس بشكل مشترك... موجَّه نحو الاندماج التقويمي للمجموعة، عن طريق **تأويل الطبيعة الإمبريقية للمجموعة وللواقع الذي توجد فيه**، وعلاقة هذه بالمسار المستقبلي للأحداث[8].

إلا أننا إذا تركنا القضية على ما هي عليه هنا، فإن هذه الصياغة تصهر سوياً طرائق في التأويل الذاتي لا تتماشى مع بعضها البعض كلياً، وهي بتعميتها على التوتُّر المعنوي الداخلي في طبيعة النشاط الأيديولوجي، تُغْمض المصادر الداخلية لحركيتها الاجتماعية الضخمة. وعلى الأخص، فإن العبارتين اللتين أبرزتهما في الاقتباس أعلاه: «تأويل الطبيعة الإمبريقية للمجموعة» و«[تأويل] الموقف الذي

---

(8) Talcott Parsons, *The Social System* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1951), p. 349.

التشديد في الاقتباس مضاف إلى الأصل.

توجد فيه [تلك المجموعة]» ليستا، كما أرجو أن أكون قد بينت، متساويتين في الثقل بوصفهما مهمتين عمليتين في عملية التحديد الذاتي كما قد توحي أداة الرَّبْط «و» التي تربطهما في الجملة. وفي ما يتعلق بالروح الوطنية في الدول الجديدة، فإنهما في الواقع متنافرتان بعمق، حتى أنه يستحيل التوفيق بينهما في بعض الأماكن. إن استخلاص طبيعة الأمة من النظر في تصوُّر الموقف التاريخي للعالم الذي يُظَنُّ أنها موجودة فيه ـ النظرة «المعاصرة» ـ ينتج نوعاً من العوالم يكون ذا طبيعة أخلاقية ـ سياسية معينة، أما تشخيص الموقف الذي تواجهه الأمة انطلاقاً من تصوُّر مسبق لطبيعتها الجبلية ـ النظرة «الذاتية» ـ فينتج نوعاً آخر مختلفاً تماماً؛ أما الدمج بين النظرتين (وهذه هي المقاربة الأكثر شيوعاً) فينتج تشكيلة مشوشة من الحالات المختلطة. ولهذا السبب، من بين أسباب أخرى، ليست الروح الوطنية أو القومية مجرد مُنْتَج عرضي للتغير الاجتماعي في العديد من الدول الجديدة، بل هي مادته الأساسية؛ ليست انعكاساً أو سبباً له أو تعبيراً عنه أو محركاً له، بل هي الشيء بذاته.

باختصار هناك فارق بين أن ينظر المرء إلى بلده على أنها نتاج «العمليات التي تطورت وأوصلتها إلى حالتها الحاضرة»، وبين أن ينظر إليها على أنها أرضية «المسار المستقبلي للأحداث». والأكثر من ذلك هو أنها تعني النظرة إلى أماكن مختلفة بحثاً عنها: إلى الأهل، أو إلى شخصيات السلطة التقليدية، أو إلى العادات والأساطير؛ أو من جانب آخر، إلى المفكرين العلمانيين، أو إلى الأجيال الصاعدة، أو إلى «الأحداث الراهنة»، ووسائل الإعلام. وفي الأساس، ليس التوتر بين الضفيرتين الذاتية والمعاصرة في الروح الوطنية في الدولة الجديدة توتراً بين الأهواء الفكرية بل هو توتر بين المؤسسات الاجتماعية المشحونة بالمعاني الثقافية المتنافرة. إن

الازدياد في انتشار توزيع الصحف، والارتفاع في النشاط الديني، والانحدار في الترابط الأسري، والتوسع في الجامعات، وإعادة توكيد السلطة الموروثة، وانتشار الجمعيات الفولكلورية، مثلها مثل نقائضها ـ هي نفسها عناصر في العملية التي تتحدد فيها طبيعة تلك الروح الوطنية ومحتواها بوصفها «مصدر معلومات» للسلوك الجماعي. إن «أنظمة العقائد» المنظمة التي يدعو إليها الأيديولوجيون المحترفون تمثل محاولات لإنهاض جوانب هذه العملية إلى مستوى الفكر الواعي بحيث يجري التحكم بها قصداً.

إلا أن الوعي لا يتعب العقل ويستنفده بأكثر مما تفعل الأيديولوجيا الوطنية بالروح الوطنية؛ إن ما تفعله، بشكل انتقائي وغير كامل، هو أنها تضيف إليه التعبير. إن الصور والمجازات والتعابير البلاغية التي تنبني منها الأيديولوجيات الوطنية هي أساساً وسائل؛ وسائل ثقافية مصمَّمة لإضفاء الوضوح على هذا الجانب أو ذاك من العملية الواسعة لإعادة تعريف الذات الجماعية ولإضفاء الكبرياء الذاتية أو الأمل المعاصرعلى أشكال رمزية معينة، بحيث يمكن توصيفها وتطويرها وتكريمها واستعمالها حين يمكن الإحساس بها بالحد الأدنى. إن صياغة العقيدة الأيديولوجية تعني جعل (أو محاولة جعل ـ فهناك أمثلة للفشل أكثر من أمثلة النجاح) ما كان مجرد حالة مزاجية معمَّمة جعلها قوة عملية.

إن التناوش بين الطوائف السياسية في إندونيسيا والأساسات المتحركة للملكية في المغرب ـ وحتى الآن يبدو الأول فشلاً ظاهراً بينما تبدو الثانية نجاحاً ملتبساً ـ يمثلان هكذا محاولات لرسْم الجوانب غير الملموسة في التغير المفهومي بصورة أشكال ثقافية واضحة. وهي، أيضاً، تمثل بالطبع، وعلى نحو أكثر مباشرة، نزاعاً من أجل السلطة والمكانة والامتياز والثروة والشهرة وسائر ما يطلق

عليه اسم الجوائز «الحقيقية» في الحياة. وبالفعل، فلأنها تمثل ذلك أيضاً، فإن قدرتها كبيرة جداً على تركيز آراء ووجهات نظر الناس في ما خص هويتهم وكيف ينبغي أن يتصرفوا.

إن «أنماط المعنى» التي يتشكل بها التغير الاجتماعي تنمو من عمليات هذا التغيير نفسه، ثم هي تتبلور في أيديولوجيات مناسبة أو تتركّز في مواقف عامة، فتؤدي دوراً، بدورها في توجيه هذا التغير، وإن إلى درجة محدودة، على نحو محتُّم. إن التطور الذي حصل في إندونيسيا من حالة التنوع الثقافي إلى حالة الاشتباك الأيديولوجي إلى حالة العنف الجماعي، أو ما حصل في المغرب، من محاولة للسيطرة على ميدان من الخصوصيات الاجتماعية عن طريق صَهْر قيم الجمهورية مع حقائق الحكم الاستبدادي، هما من دون شك أصلب وأقسى الوقائع السياسية والاقتصادية والطبقية؛ وقد أريق دم حقيقي، وبُنيت سجون حقيقية في أقبية تحت الأرض ـ إنما للإنصاف، فُرِّجت أيضاً آلامٌ حقيقية. إلا أنهما أيضاً ومن دون شك سِجِلٌ للجهود التي بذلها هذان البلدان اللذان يطمحان إلى الوصول إلى حالة الدولة، لبث روح من الوضوح والمفهومية في فكرة لحالة «الأمة» يُمكن من خلالها مجابهة الوقائع وتشكيلها وفهمها، وكذلك الأسوأ الآتي.

وهذا الكلام يصدق على الدول الجديدة بعامة، فبينما تتراجع الحماسة البطولية في الثورة السياسية ضد السيطرة الاستعمارية لتصبح شيئاً ملهماً من الماضي، وتحل محلها حركات مزرية، وإن كانت لا تقل عنها تشنجاً، في الحاضر المُثبِط، في هذه الحالة تزداد ميؤوسية وعدم جدوى النظائر العلمانية في فكرة فيبر الشهيرة حول «مشاكل المعنى»، فليس في نطاق الدين وحده نجد حالة أن الأحداث ليست «مجرد أحداث من دون معنى» بل إن «لها «معنى» وإنها تحدث «بسبب من هذا المعنى»، بل إننا نجد هذه الحالة أيضاً في السياسة،

وفي سياسات الدول الجديدة على الأخص، فهناك أسئلة تثور مثل «ما الهدف من ذلك كله؟» و«ما النفع؟» و«لماذا الاستمرار؟» وهي تثور في سياقات مثل انتشار الفقر والفساد الحكومي والعنف القبلي كما تثور بالحدة نفسها في حالات المرض المضني وانكسار الأمل أو الموت المبكِّر. وهي لا تحصل هناك على إجابات أفضل مما تحصل عليه هنا، ولكن عندما تأتي إجابات ما، فهي تأتي في صور تراث ينبغي المحافظة عليه أو عهد يجب متابعته، ومع أن هذه الصور لا تكون بالضرورة حتماً صوراً قومية، فإن الواقع يقول بأن كلها تقريباً ـ بما فيها الماركسية ـ هي فعلاً كذلك[9].

إن القومية، مثلها مثل الدين، لها سمعة سيئة في العالم الحديث، وهي أيضاً، مثل الدين، تستحق هذه السمعة إلى حد ما. وربما كانت العصبية الدينية والأحقاد القومية (منفردتين أو مجتمعتين) القوتين الأكثر تسبباً للمآسي في تاريخ الإنسانية، ولا شك في أنهما سيتسببان بالمزيد والمزيد منها في المستقبل. إلا أن القومية، وهي في ذلك مثل الدين أيضاً، كانت ولاتزال القوة المحركة خلف بعض الحركات التغييرية الأكثر إبداعاً في التاريخ، ولا أشك في أنها ستكون كذلك في الكثير من الحركات التغييرية في المستقبل. ربما كان الأجدر بنا لذلك أن لا نمضي وقتنا في شجب القومية ـ فنكون

(9) إن مسألة العلاقة بين الماركسية والقومية مسألة خلافية شائكة، وقد تحتاج إلى مقالة أخرى لمجرد رسم خطوطها الرئيسية. ولكن يكفينا هنا القول بأنه في ما خص الدول الجديدة، فإن الحركات الماركسية، شيوعية كانت أم غير شيوعية، قد اصطبغت في كل مكان بصبغة قومية قوية في أهدافها وخطابها على حد سواء، ولا توجد أدلة كثيرة على أن مستوى التزامها القومي يتضاءل. والواقع هو أننا نستطيع أن نقول الشيء نفسه عن الحركات السياسية الدينية ـ الإسلامية أو البوذية أو الهندوسية وما شاكلها؛ هي أيضاً تنحو المنحى المحلي حيث إنها في الواقع لا تلتزم بمكان محدد في المبدأ.

كمن يسب الرياح - بل نمضي الوقت في محاولة استكناه السبب في اتخاذها الشكل الذي اتخذته وفي كيفية تحاشي أثرها السيئ في تدمير ما تبنيه المجتمعات التي تنشأ فيها، وحتى في ما جاوز ذلك ليطال نسيج الحضارة الحديثة برمته. لقد أدت أحداث السنوات الأربعين الأخيرة إلى تغيُّرات مبدئية في تصور الإنسان لذاته، ومع انبثاق هذه التغيرات إلى العلن لتُدرس في ضوء العقيدة الصريحة، يتبين أن عصر الأيديولوجيا لمَّا ينته، وليس هذا فحسب، بل هو بالكاد في طور البداية. وتبقى نظرية التراث البارسونية، مع إجراء بعض التعديلات عليها، إحدى أقوى الأدوات الفكرية لدينا في الاستعداد لفهم ما يحدث في عصر الأيديولوجيا والتعامل معه، أو ربما لنحقق لأنفسنا النجاة فيه فحسب.

الفصل العاشر

الثورة التكاملية
المشاعر الفطرية والسياسة المدنية
في الدول الجديدة

I

في العام 1948، بعد الاستقلال بحوالي سنة، وجد البانديت نهرو نفسه في موقف من شأنه دوماً أن يبعث القلق في نفس سياسي كان معارضاً ووصل إلى السلطة. ويتمثل هذا الموقف في الاضطرار لتطبيق سياسة لطالما اعتنقها ولكنه لم يكن يحبها قط، فقد عُيِّن نهرو عضواً في لجنة الأقاليم اللغوية، مع عضوين آخرين هما باتيل وسيتاراماريا.

كان حزب الكونغرس منذ تأسيسه قد دعم مبدأ تحديد حدود الولايات في الهند على أساس لغوي، وكانت حجته في ذلك، وإن كانت حجة معكوسة، هي أن البريطانيين، في إقامتهم وحدات إدارية «عشوائية» ـ أي ليس على أساس لغوي ـ كانوا يطبقون سياسة فرِّق تسُد. وفي العام 1920 كان بالفعل قد أعاد تنظيم مجالسه المحلية على أسس لغوية ليتمكن من المحافظة على شعبيته بشكل أفضل. إلا أن نهرو، وأصداء التقسيم لاتزال ترن في أذنيه، كان مصدوماً بعمق

من تجربته في اللجنة اللغوية، وهو بصراحته المعهودة التي جعلته فريداً بين قادة الدول الجديدة، اعترف بذلك:

لقد فتح هذا التحقيق أعيننا بأكثر من طريقة، فقد كان أمامنا ستون سنة من عمل حزب الكونغرس الهندي الوطني، في مواجهة قرون متطاولة شهدت فيها الهند ولاءات ضيقة وأحقاداً تافهة وأهواء جاهلة مشتبكة في أزمات مميتة وقد بعث فينا الرعب ما رأيناه من هشاشة الأرضية التي كنا نتحرك عليها (والجليد الذي كنا نتزلج عليه). وقد جاء قبلنا بعض من أقدر الرجال في البلاد وهم قد أكدوا بكل ثقة أن اللغة في هذه البلاد تمثل التراث والعِرْق والتاريخ والفردية، وفي الختام أمة فرعية[1].

إلا أن نهرو وباتيل وسيتاراميا، سواء شعروا بالرعب أم لم يشعروا، كانوا مجبرين في النهاية على تأييد مطلب آندرا (Andhra) بوصفها ولاية تتكلم التيلوغو (Telugu)، وهكذا تهشَّم الجليد، في غضون ذلك العقد من السنين، كان قد أعيد تنظيم الهند على أسس لغوية، وكان المراقبون، المحليون والخارجيون على السواء، ومن خلفيات متنوعة، يتساءلون بصوتٍ عالٍ ما إذا كانت البلاد ستنجح في تخطي هذا التنازل الإجمالي لـ «الولاءات الضيقة، والأحقاد التافهة والأهواء الجاهلة»[2].

---

(1) مقتبس من: S. Harrison, «The Challenge to Indian Nationalism,» *Foreign Affairs*, vol. 34 (April 1956), p. 3.

(2) للاطلاع على نظرة قاتمة للوضع، انظر: Selig S. Harrison, *India: The Most Dangerous Decades* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1960).

وللاطلاع على نظرة هندية متفائلة، كانت تنظر إلى «مخطط تقسيم الهند إلى ولايات لغوية» على أنه «مخطط مسموم» ولكن لابد منه «لتيسير الطريق إلى الديمقراطية ولإزالة التوتر العِرْقي والثقافي»، انظر: B. R. Ambedkar, *Thoughts on Linguistic States* [(Delhi: n. pb., 1955]).

إن المشكلة التي فتحت عيني نهرو بهذا الاندهاش الواسع هي مشكلة مصوغة بعبارات لغوية وهي ذات طابع لغوي، إلا أننا نجد المشكلة نفسها مصوغة بعبارات أخرى وتتخذ أشكالاً مختلفة، متفشيةً تفشي الوباء في الدول الجديدة. وهذا ما نجده في عبارات لا تُحصى تستخدم في الإشارة إلى أوضاع تلك الدول، من مثل المجتمعات التي توصف بـ «الثنائية» أو «التعددية» أو «المتعددة»، والبنى الاجتماعية التي توصف بـ «الفسيفسائية» أو «المركَّبة»، و«الدول» التي ليست بـ «أمم» و«الأمم» التي ليست بـ «دول»، والإشارات إلى مفهومات مثل «القبلية» و«الروح الأبرشانية أو المحلية (ضيق الأفق)» و«الطائفية»، كما للحركات القومية من أنواع مختلفة.

وعندما نتكلم عن «الطائفية» في الهند، تكون الإشارة إلى التناقضات الدينية؛ أما في مالايا، فهي إلى التناقضات العِرْقية؛ وأما في الكونغو، فإلى التناقضات القبلية. إلا أن تجميعها تحت عنوان واحد ليس بالأمر العَرَضي الاتفاقي؛ الظواهر التي نشير إليها تتشابه بطريقة ما، فالروح المناطقية كانت الموضوع الأساسي في حالة الغضب الإندونيسي؛ أما في حالة المغرب فكانت الاختلافات في التقاليد، في سيلان، تمتاز الأقلية التاميلية عن الأكثرية السينهالية بالدين واللغة والعرق والمنطقة والتقليد الاجتماعي، أما في العراق فلا تنماز الأقلية الشيعية عن الأكثرية السنية إلا بخلاف طائفي داخل الدين الإسلامي. وترتكز الحركات القومية في أفريقيا على أساس عرقي، بينما في كردستان على أساس قبلي؛ بينما الأساس في لاوس ودول الشان (Shan) وتايلند هو اللغة، إلا أن هذه الظواهر كلها تشترك بمعنى ما. وهي تشكل ميداناً للبحث والاستقصاء قابلاً للتحديد.

أقصد أنها قد تشكل مثل هذا الميدان، إذا استطعنا نحن أن نحدده. وقد كانت هالة الغموض المفهومي التي تكتنف مفهومات

«الأمة» و«الهوية الوطنية» و«القومية» وتفسدها محلٌ مناقشة مستفيضة واستنكار شامل في كل الدراسات التي اهتمت بنقد العلاقة بين الولاءات الطائفية والولاءات السياسية[3]، ولكن بما أن العلاج المفضّل كان في تبني انتقائية نظرية كانت، في محاولة منها لانصاف الطبيعة المتعددة الوجه للمشاكل محل البحث، كانت تميل إلى الخلط بين العوامل السياسية والنفسية والتراثية والديموغرافية، وبسبب ذلك لم تحرز عملية إزالة الغموض تقدماً كبيراً. ولذلك رأينا في ندوة جرت مؤخراً حول الشرق الأوسط كلمة «قومية» تُستعمل للإشارة إلى قضايا متباعدة مثل جهود جامعة الدول العربية لتحطيم الحدود القائمة بين الدول ـ الأوطان، وجهود الحكومة السودانية لتوحيد دولة ذات سيادة أنشئت عرضياً ورُسِّمت حدودها على نحو استنسابي، وجهود الأتراك الآذريين للانفصال عن إيران والالتحاق بجمهورية آذربيجان السوفياتية[4]. وكذلك رأينا كولمان (Coleman) ينطلق من مفهوم جامع مشابه في رؤيته للنيجيريين (أو البعض منهم) تبدو عليهم آثار خمسة أنواع من القومية في وقت واحد ـ «الأفريقية»

---

(3) انظر: Karl W. Deutsch, *Nationalism and Social Communication; an Inquiry into the Foundations of Nationality* (New York: Wiley, 1953), pp. 1-14; R. Emerson, *From Empire to Nation; the Rise to Self-assertion of Asian and African Peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960); James S. Coleman, *Nigeria: Background to Nationalism* (Berkeley, CA: University of California Press, 1958), pp. 419 ff, and Frederick Hertz, *Nationality in History and Politics; a Psychology and Sociology of National Sentiment and Character*, International Library of Sociology and Social Reconstruction (London; New York: K. Paul, Trench, Trubner and Co., Ltd., [1944]), pp. 11-15.

(4) Walter Z. Laqueur, ed., *The Middle East in Transition: Studies in Contemporary History* (New York; London: Routledge and Paul, 1958).

و«النيجيرية» و«المناطقية» و«الجماعية» و«الثقافية»[5]. ويعرِّف إيمرسون (Emerson) الدولة بأنها «الجماعة الختامية ـ الجماعة الأكبر التي عندما تضرب الأزمات وتكون الأمور على المحك تحظى بولاء الرجال، ويعلو صوتها على صوت الجماعات الأصغر داخلها أو الجماعات التي تخترقها أو حتى تلك التي تحتويها من ضمن مجتمع أوسع. . .»، وهذا التعريف ببساطة ينقل مشكلة الغموض من مصطلح «الأمة» إلى مصطلح «الولاء» كما يبدو أنه يترك جانباً مسائل تحديد ما إذا كانت الهند أو إندونيسيا أو نيجيريا أمماً، بتأجيل تحديد ذلك إلى حين حصول أزمة تاريخية محددة المعالم في المستقبل[6].

ويمكن أن ينقشع جزء من هذا التشوُّش المفهومي لو تحقق الباحث من أن شعوب هذه الدول الجديدة يحركهما حافزان قويان متفاعلان، وإن كانا متمايزين وغالباً ما يكونان متضادين ـ والرغبة في أن يراهم الآخرون فاعلين مسؤولين لهم رغباتهم وأفعالهم وآمالهم وآراؤهم الخاصة التي يجب أن «تؤخذ في الاعتبار» وأن تكون ذات أثر، والرغبة في بناء دولة حديثة فاعلة وحركية. ويلاحظ بخصوص الهدف الأول: إنه تفتيش عن الهوية، وهو مطالبة بالاعتراف العلني بهذه الهوية وبمعناها، إنه توكيد اجتماعي للذات على أنها «شخص له قيمة في العالم»[7]. أما الهدف الآخر فهو عملي: إنه نشدان التقدم، تحسين مستوى العيش، الوصول إلى نظام سياسي أكثر

---

(5) Coleman, Ibid., pp. 425-426.

(6) Emerson, *From Empire to Nation; the Rise to Self-assertion of Asian and African Peoples*, pp. 95-96.

(7) I. Berlin, *Two Concepts of Liberty; an Inaugural Lecture Delivered before the University of Oxford, on 31 October 1958* (Oxford: Clarendon Press, 1958), p. 42.

فاعلية، إلى عدالة اجتماعية أوسع، وفي ما يجاوز ذلك من «تأدية دور على حَلَبة السياسة العالمية»، و«ممارسة النفوذ بين الأمم»[(8)]. والحافزان وثيقا الارتباط، أيضاً، لأن الجنسية أو التابعية في دولة حديثة حقاً قد أصبحت بشكل متزايد المطلب الأوسع تفاوضيةً في ما يخص الشأن أو المركز الذاتي، ولأن ما يدعوه مازيني (Mazzini) بحق الوجود وحق امتلاك اسم يثيره إلى حد كبير ذلك الإحساس المهين بالإقصاء من مراكز القرار في المجتمع الدولي. إلا إنهما ليسا الشيء ذاته، فهما ينبعثان من مصادر مختلفة ويستجيبان لضغوط مختلفة. والواقع إن التوتر الحاصل بينهما هو أحد القوى المحركة المركزية في التطور القومي في الدول الجديدة؛ وكما هو الآن، فإنه في الوقت نفسه أحد أكبر العراقيل في وجه مثل هذا تطور.

ويتخذ هذا التوتر شكلاً حاداً ومزمناً في الدول الجديدة، ويعود ذلك إلى مدى الارتباط الوثيق في النفوس بين حس الذات عند الناس ووقائع الدم والنسب أو العِرْق أو اللغة أو المكان أو الدين أو التقليد، كما يعود أيضاً إلى الأهمية المتزايدة في هذا القرن للدولة ذات السيادة بما هي أداة إيجابية لتحقيق الأهداف الجماعية. إن المجموعات السكانية في الدول الجديدة، وهي بطبيعتها متعددة إثنياً، وعادةً ما تكون أيضاً متعددة اللغة، وأحياناً أيضاً متعددة العرق، هذه المجموعات تميل إلى النظر إلى هذا التصنيف المباشر الملموس، والذي يحمل لهم هم معنى داخلياً، والمتضمَّن في هذا التنوع «الطبيعي»، ينظرون إليه على أنه الجوهر الأساسي لفرديتهم. وعندما يُخضع المرء هذه التعريفات المحددة لهويته، وهي المألوفة

---

(8) E. Shils, «Political Development in the New States,» *Comparative Studies in Society and History*, vol. 2 (1960), pp. 265-292 and 379-411.

عنده، يُخضعها لالتزام معمَّم بنظام مدني شامل، غريب لديه، عندما يفعل ذلك، يكون يخاطر بفقدان الإحساس باستقلاله الذاتي، ويحصل ذلك إما بالذوبان في مجموع غير متمايز ثقافياً، أو، وهذا أسوا من الأول، بالخضوع لجماعة إثْنية أو عرقية أو لغوية منافسة تمتلك القدرة على تشريب ذلك النظام بمزاجها الشخصي. إلا أنه، وفي الوقت ذاته، يدرك أعضاء هكذا مجتمعات، ما عدا الواقعين في الجهل المطبق منهم ـ بينما القادة فيهم يدركون ذلك بحدة ـ إن إمكانات الإصلاح الاجتماعي والتقدم المادي والرفاهية التي يطمحون إليها بشدة والتي هم مصممون على الوصول إليها بقوة، هذه الإمكانات ترتكز بشكل متزايد إلى قوة انتمائهم إلى كيان سياسي كبير ومستقل وقوي ومنظم تنظيماً جيداً. وهكذا تبدأ النزعتان بالافتراق: نزعة الإصرار على الحصول على الاعتراف بالوجود والأهمية من جهة ونزعة الرغبة نحو الوصول إلى المعاصرة والحركية؛ وبذلك يتمحور الجزء الأكبر من العملية السياسية في الدول الجديدة حول ذلك الجهد الخارق للحفاظ على هاتين النزعتين في الاتجاه الصحيح.

II

وإذا شئنا أن نستخدم عبارة أكثر دقة في وصف طبيعة المشكلة التي نعالجها، نقول إن الدول الجديدة، بما هي مجتمعات، معرَّضة بشكل غير عادي لمشاعر السخط وانعدام الولاء التي تنبعث من الارتباطات البدائية الفطرية[9]. ونعني بمصطلح الإرتباط الفطري ذلك الارتباط الناشئ من «المعطيات» (Givens) ـ وإذا شئنا المزيد من

(9) E. Shils, «Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties,» *British Journal of Sociology*, vol. 8 (1957), pp. 130-145.

الدقة، وبما أن الثقافة متداخلة في هذه القضايا حتماً، فهي «المعطيات» المفترضة ـ في الوجود الاجتماعي: وهي تتألف أساساً من الجوار والقُربى، ولكن في ما يتجاوز ذلك هناك المُعطى الناشئ من كون المرء مولوداً في جماعة دينية معينة، يتكلم لغة معينة، أو حتى لهجة معينة من تلك اللغة، ويتبع ممارسات اجتماعية معينة. إن لهذه التطابقات، بذاتها وكما هي، في الدم والنسب، في الكلام، في العادات، وما إلى ذلك، تأثير قاهر لا يوصف، وأحياناً يصبح هذا التأثير غامراً في الإملاء على المرء ما يكون وكما يفعل، فالمرء يرتبط ارتباطاً وثيقاً بذوي قرباه وبجيرانه وبإخوانه في المعتقد، بفعل الواقع؛ ويكون ذلك نتيجة ليس فقط للعاطفة الشخصية والضرورة العملية والمصلحة المشتركة أو الإلزام الذاتي، بل هو أيضاً، جزئياً على الأقل بسبب معنى مطلق يستحيل تفسيره وتبريره ملتصق بالرابط ذاته. وتختلف القوة العامة لهذه الروابط الفطرية، كما تختلف أنواعها الهامة، من شخص إلى آخر، ومن مجتمع إلى آخر، ومن زمن إلى آخر. ولكن ما ينطبق تقريباً على كل شخص وعلى كل مجتمع، وفي كل الأزمنة تقريباً، هو أن بعض هذه الارتباطات تبدو وكأنها تنساب من إحساس بالتقارب الطبيعي ـ والبعض قد يقول الروحي ـ أكثر من التفاعل الاجتماعي.

إن رفع مستوى هذه الارتباطات إلى مستوى السيادة العليا في السياسة في المجتمعات الحديثة ـ بالرغم من أن ذلك حصل ولايزال يحصل ـ قد أصبح محل استنكار حيث يوصف بأنه نزوع مرضي. وتتم المحافظة على الوحدة الوطنية الآن بدرجة متزايدة ليس بالدعوات إلى روابط الدم والنسب والأرض، بل بالولاء، وإن كان ذلك مبهماً ومتقطعاً ورتيباً، إلى دولة مدنية، يدعمها، إلى حد قد يقوى أو يضعف، استعمال الحكومة لقوات الشرطة وللتحريض

الأيديولوجي. إن وقوع الخراب الذي تسببت به هذه الدول الحديثة (أو شبه الحديثة)، على نفسها وعلى الآخرين، تلك الدول التي كانت تطمح لأن تصبح مجتمعات فِطرية بدلاً من مجتمعات سياسية مدنية، إن حصول مثل هذا الخراب قد زاد من التردد في الدعوة العلنية إلى استخدام العِرْق أو اللغة أو الدين قواعد لتحديد هوية المجتمع النهائي؛ وقد قوَّى في ذلك التردد أيضاً الإدراك المتنامي للفوائد العملية لاستخدام نمط واسع المدى من التكامل الاجتماعي، وهو الذي يتيح تكاملاً وتعاوناً أكبر مما يتيحه استخدام العِرْق واللغة والدين وما شاكلها قواعد لتحديد مثل هذا المجتمع. ولكن في المجتمعات التي هي في طور التحديث، حيث تكون تقاليد السياسة المدنية ضعيفة وحيث لا يفهم الناس جيداً المتطلبات التقنية لإقامة حكومة الرفاه الفاعلة، في تلك المجتمعات يميل الناس، كما اكتشف نهرو، إلى طَرح تلك الروابط الفطرية تكراراً، وفي بعض الحالات باستمرار، وإلى الادعاء بأنها قواعد الفضلى لإقامة الكيانات السياسية وتحديد هويتها. وهناك دفاع صريح وحيوي ومباشر وطبيعي عن المقولة التي تزعُم بأن السلطة الشرعية الحقيقية تنبع فقط من الإلزام الداخلي الذي يُظن بأن هذه الارتباطات الفطرية تفرضه:

إن الأسباب الكامنة خلف استقرار الدولة أحادية اللغة وعدم استقرار الدولة متعددة اللغة واضحة تماماً، فالدولة تُبنى على الإحساس بالزمالة والشَّبَه في المواطنية. وما هو هذا الإحساس بالزمالة؟ باختصار، إنه إحساس بعاطفة تشاركية توحيدية تجعل أولئك الذين يتحلون بها يشعرون بجامع القُربى في ما بينهم. وهو إحساس ذو حدين، فهو، في وقت واحد إحساس «بإدراك النوع [الذي ينتمي إليه المرء]»، وهذا الإحساس يجمع ما بين أولئك الذين يشعرون به بقوة إلى درجة أنه يتجاوز كل الفروق التي تنشأ عن

الأزمات الاقتصادية أو الطبقات الاجتماعية، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى، يفصل بينهم وبين أولئك الذين ليسوا من نوعهم. وهذا الإحساس هو توق إلى الانتماء إلى جماعة معينة وعدم الانتماء إلى أي جماعة أخرى. إن وجود مثل هذا الإحساس بالزمالة هو الأساس في دولة مستقرة وديمقراطية[10].

إن هذا التبلور للصراع المباشر بين النزعات الفطرية والنزعات المدنية ـ هذا «التوق إلى الانتماء إلى جماعة معينة وعدم الانتماء إلى أي جماعة أخرى» ـ هو الذي يضفي على تلك المشكلة، التي توصف أيضاً بالقبلية والأبرشانية الضيقة والطائفية وهلمَّ جرًّا، صفة أكثر خطورة وأكثر تهديداً بالشر من معظم المشاكل الأخرى التي تواجهها الدول الجديدة، وهي أيضاً مشكلة خطيرة وعسيرة. وهنا يكون لدينا ليس مجرد ولاءات متنافسة، وإنما ولاءات متنافسة من ضمن النظام العام نفسه، على مستوى التكامل نفسه. وهناك ولاءات متنافسة أخرى كثيرة في الدول الجديدة، كما في أي دولة ـ ارتباط بالطبقة، وبالحزب، وبالعمل، وبالنقابة، وبالمهنة، أو ما شابه. إلا أن الجماعات التي تتكون من هكذا ارتباطات لا يُنظر إليها على

(10) انظر: Ambedkar, *Thoughts on Linguistic States*, p. 11.

وعندما يلاحظ أمبيدكار (Ambedkar) أن وجود دول حديثة ثنائية اللغة مثل كندا وسويسرا وجنوب أفريقيا (البيضاء) قد يُستعمل لنقض مقولته، يضيف: «يجب أن لا ننسى أن روحية الهند وعبقريتها تختلف تماماً عن روحية كندا وسويسرا وجنوب أفريقيا وعبقريتها، فروحية الهند تكمن في التقسيم ـ بينما تكمن روحية سويسرا وجنوب أفريقيا وكندا في التوحيد». [في العام 1972، يبدو هذا الهامش وكذلك المقطع الذي كتبتُه عن الدور المتدهور للانقسامات الفطرية في الدول «الحديثة» كلاهما ـ ولا أستعمل كلمة ملَّطفة ـ أقل إقناعاً عما كان عليه في العام 1962، عندما كتبت تلك المقالة في الأصل. ولئن أظهرت الأحداث في كندا وبلجيكا وجمهورية إيرلندا أن النزعة الفطرية ليست ظاهرة تميز «الدول الجديدة» وتسود فيها، فإنها - هذه الأحداث - جعلت الفكرة العامة المعروضة هنا تبدو أكثر مواءمة].

أنها ترقى إلى مستوى الوحدات الاجتماعية المستقلة العظمى التي قد ترشحها لتكون على مستوى الأمة، فالصراعات بينها لا تحصل إلا من ضمن مجتمع نهائي مقبول تماماً إلى حد ما، وهي تلتزم بقاعدة عدم وضع سيادة هذا المجتمع موضع الشك والتساؤل. ومهما بلغت حدة الصراعات في ما بينها، فإن صراعاتها لا تهدد المجتمع في وجوده، على الأقل بشكل مقصود. إنها تهدد الحكومات، وقد تهدد أحياناً حتى شكل الحكومات والنظام، إلا أنها، وفي أحسن الحالات، نادراً ما تهدد الأمة ذاتها ـ وهذا قد يحصل عادةً عندما تكون هذه الجماعات متشرّبة بالنوازع الفطرية ـ لأنها لا تمتلك تعريفات بديلة للأمة ولا تعريفات بديلة لمدى مرجعية الأمة. إن الغضب أو ضعف مشاعر الولاء الناشئ من أسباب اقتصادية أو طبقية أو فكرية قد يهدد بالثورة والتمرد، إلا أن الغضب وضعف المشاعر الولاء المرتكز إلى العِرْق أو اللغة او التراث يهدد بالتقسيم، أو بمحاولة ترسيم أراضٍ كانت تابعة للبلاد سابقاً، أو بالوحدة الاندماجية، أو بإعادة ترسيم حدود البلاد ذاتها، أي الإتيان بتعريف جديد لسلطة الدولة. إن الغضب المدني يجد متنفساً طبيعياً له في القبض على أجهزة الدولة، بشكل قد يكون شرعياً أو لا شرعي. أما الغضب الفطري، المرتكز إلى نوازع فطرية، فيذهب أعمق في نضاله، ويكون إرضاء مثل هذا الغضب أعقد وأصعب. وفي حال وصلت به الحدة إلى أمد معيَّن، لا يعود مثل هذا الغضب يطالب برأس سوكارنو أو نهرو أو مولاي الحسن، بل يأخذ بالمطالبة برأس إندونيسيا أو الهند أو المغرب.

وتتنوع البؤر الفعلية التي يتمحور حولها مثل هذا الغضب، حتى أنه في أي حالة من الحالات يكون هناك عدَّة بؤر متداخلة متزامنة، وهي أحياناً تكون ذات أهداف متعارضة. إلا أننا يمكن، على

المستوى الوصفي المجرَّد، أن نقوم بتعدادها من دون صعوبة[11].

روابط الدم والنسب المفترضة: إن العنصر المحدِّد هنا هو شبه القرابة. ونقول «شبه» لأن وحدات القُرْبَى، التي تتشكل حول علاقة بيولوجية معروفة محدَّدة (العائلات الموسَّعة، سلالات النسب، وما إلى هنالك)، تكون من الصغر بحيث لا يكون لها إلا تأثير محدود، حتى بالنسبة إلى أكثر الناس التصاقاً بالتقاليد، وبذلك تكون الإشارة هنا إلى فكرة القرابة الاجتماعية التي هي من الاتساع بحيث لا يمكن تتبع خط مسارها، كما في القبيلة مثلاً. وتمتاز نيجيريا والكونغو والجزء الأكبر في أفريقيا ما دون الصحراء ببروز هذا النوع من النوازع الفطرية. وهذا وما يميز أيضاً السكان البدو أو شبه البدو في الشرق الأوسط ـ الأكراد والبالوش والباثان ـ وما إلى هنالك؛ والناغا والموندا والسنغال وما شابه في الهند؛ وكذلك معظم ما يسمى بقبائل التلال في جنوب شرقي آسيا.

العِرْق: من الواضح أن العرق يشبه روابط النسب المفترضة في أنه قد تدخل فيه نظرية للإثنية البيولوجية. إلا أنه ليس الشيء ذاته، فهنا، تكون الإشارة إلى الملامح الفينوتيبية التي يمكن ملاحظتها لدى الكائن والتي هي نتاج التفاعل بين الجين الوراثي والبيئة (Phenotypical) ـ على الأخص، بالطبع، لون البشرة، ولكن ذلك يشمل أيضاً شكل الوجه والقامة ونوع الشعر وما إلى هنالك. إن المشاكل الطائفية في مالايا بمعظمها تتركز حول هذه الأنواع من الفروق بين شعبين منغوليين يتشابهان كثيراً في ملامحهما الفينوتيبية.

---

(11) وللاطلاع على لائحة مشابهة إنما ذات تصور وتنظيم مختلفين، انظر: **Emerson,** ***From Empire to Nation; the Rise to Self-assertion of Asian and African Peoples,*** **chaps. 6-8.**

وتستقي «الزنوجية» الكثير من قوتها، وإن ليس كلها، من فكرة العِرْق بوصفه خصيصة فطرية هامة، والفكرة نفسها تُستخدم في ترسيم الحدود للجاليات المنبوذة من المجتمع والتي تشهد بالنشاط التجاري - مثل الصينين في جنوب شرق آسيا والهنود واللبنانيين في أفريقيا.

اللغة: إن نزعة تصنيف الناس على أساس لغوي (Linguism) - ولأسباب لاتزال غير واضحة تماماً حتى الآن - تتميز خاصة بالحدة في شبه القارة الهندية، وقد شكلت قضية في مالايا، كما ظهرت بشكل متفرق في أماكن أخرى. وفيما اعتُبرت اللغة أحياناً المحور الأساسي في النزاعات الوطنية، يجدر بنا التأكيد أن نزعة التصنيف على أساس لغوي ليست ناتجاً حتمياً للتنوع اللغوي. وكما هي الحال بالنسبة إلى القرابة والعرق وسائر العوامل التي سترد في ما بعد، ليس من الضروري اللازم أن تكون الفروق اللغوية عامل تقسيم للشعوب؛ وبالفعل لم تكن كذلك في معظم الحالات في تنجانيقا وإيران (وربما إيران ليست دولة جديدة بالمعنى الدقيق للكلمة) والفيليبين، وحتى في إندونيسيا، حيث يبدو أن النزاع اللغوي، على الرغم من تعدد الألسنة وبلبلتها، لم يكن يشكل مشكلة اجتماعية ظاهرة. والأكثر من ذلك، فإن النزاعات التي تندلع على أسس فطرية قد نجدها حيث لا توجد هناك فروق لغوية ملحوظة، كما في لبنان، وكما في أوساط أنواع مختلفة من متكلمي لغة الباتال في إندونيسيا، وكذلك، وإن بدرجة أدنى، بين الفولاني والهاوسا في نيجيريا.

المنطقة: مع أن النزعة المناطقية (تصنيف الناس على أساس مناطقهم) تشكل عاملاً في النزاعات في كل مكان، فهي بالطبع تميل لأن تكون أكثر إثارة للمشاكل في المناطق ذات التنوع الجغرافي الواضح. وهذا ما حصل مثلاً في مناطق تونكين (Tonkin) وأنام (Annam) وكوشين (Cochin) في فييتنام في عهد ما قبل التقسيم

وهما تشكلان السلتين المعلقتين على القضيب الطويل، فهي كانت تتواجه لأسباب مناطقية خالصة، بينما كانت تتشارك عناصر اللغة والثقافة والعرق وما سوى ذلك. إن التوتر بين باكستان الشرقية والغربية [مقسمتين الآن إلى باكستان وبنغلادش] كانت تفعل فيه فروق اللغة والتراث أيضاً، إلا أن العامل الجغرافي أدى دوراً بارزاً فيه بالنظر إلى الانقطاع الجغرافي بين الإقليمين. ومن الأمثلة الأخرى على الدور الذي يلعبه العامل المناطقي في السياسات الوطنية يمكن أن نذكر أيضاً الوضع بين جاوة والجزر الخارجية في الأرخبيل الإندونيسي والوضع بين منطقة الشمال الشرقي والشاطئ الغربي في مالايا المقطوعة نصفين بالجبال.

الدين: إن تقسيم الهند هو المثال الأبرز على فعل عامل الدين في هذا النوع من الأزمات. إلا أننا نجد أمثلة أخرى واضحة ومعروفة عن قوة العامل الديني في تقويض الحس المدني الشامل أو منع حصوله في مناطق كثيرة منها لبنان، والكارين المسيحيين والأراكينيز المسلمين في بورما، في التوبا باتاك والأمبونيز والميناهاسان في إندونيسيا، في المورو في الفيليبين، في السيخ في ولاية البنجاب الهندية والأحمديين في باكستان، وفي الهاوسا في نيجيريا.

التقاليد: أيضاً، إن الفوارق في التقاليد تشكل سبباً في حصول التنافر الوطني بمقدار معين في كل الأماكن تقريباً، وهي تَبرز بشكل خاص في تلك الحالات التي تكون فيها مجموعة تتميز بمقدار معين من التعقيد الفكري و/أو الفني وترى نفسها حاملة لنوع من «الحضارة» في وسط مجموعة همجية من السكان يجدر بهم أن يتخذوا من تلك المجموعات «المتحضرة» نموذجاً يُحتذى لهم: البنغاليون في الهند، الجاويون في إندونيسيا، العرب (في مقابل البربر) في المغرب، الأمهرية في أثيوبيا ـ دولة أخرى من الدول

الجديدة «القديمة» ـ وما إلى هنالك. ولكن من المهم أيضاً الإشارة إلى أنه حتى المجموعات المتنازعة حيوياً بشدة قد لا يكون بينها فوارق كبيرة في أساليب المعيشة: مثل الغوجيرات الهندوس والماهاراشتريين في الهند؛ الباغاندا والبونيورو في أوغاندا؛ الجاويون والساندانيون في إندونيسيا. ويصح العكس أيضاً: البالينيون في إندونيسيا يتميزون بتنوع كبير في أنماط تقاليدهم، إلا أنهم وبالرغم من ذلك، حتى الآن، يتميزون أيضاً بغياب أي نوع من أنواع التنافر الفطري مطلقاً.

إلا أنه في ما يتجاوز مجرد هذه اللائحة لأنواع الروابط الفطرية التي تميل، هنا وهناك في بعض الأماكن، إلى أن تصبح مسيَّسة، من الضروري أن نمضي قدماً وأن نحاول أيضاً تصنيف، أو لنقل تنظيم، الأنماط الملموسة للتنوع الفطري والأزمات التي توجد على أرض الواقع في الدول الجديدة المختلفة، والتي تشكل هذه الروابط مكوناتها الأساسية.

إلا أن هذه الممارسة، التي تبدو مجرد تمرين روتيني في الدراسة الإثنية السياسية، هي أشد دقةً وحساسية مما يبدو للوهلة الأولى، وليس ذلك فقط لضرورة تمييز تلك التحديات الطائفية الضاغطة الآن بشكل علني على سيادة الدولة المدنية، وإنما أيضاً لضرورة كشف تلك التحديات الكامنة، القابعة في خفاء تركيبة الانتماءات الفطرية، تنتظر الفرصة المناسبة بوجود الأوضاع الاجتماعية المناسبة لتتخذ شكلها السياسي. صحيح أن الأقلية الهندية في مالايا لم تشكل حتى الآن تهديداً جدياً لسلطة الدولة هناك، إلا أن هذا لا يعني أنها لن تفعل ذلك في حال حصول مفاجآت كبيرة في أسعار المطاط العالمية مثلاً، أو في حال قررت رئيسة الوزراء الهندية السيدة غاندي تغيير سياستها القاضية برفع اليد عن الهنود في

الخارج واختارت المضي بسياسة التدخل في شؤونهم كما في سياسة الزعيم الصيني ماو حيال الصينيين الموجودين في بلدان أخرى. وكذلك فإن مشكلة مورو في الفيليبين، وهي التي كانت ميدان تدريب لأجيال من نخبة المتخرجين من كلية وست بوينت (West Point) العسكرية، هذه المشكلة تغلي مكبوتةً بهدوء، ولكنها قد لا تبقى كذلك إلى الأبد. وقد تبدو حركة تايلند الحرة ميتة الآن، إلا أنها قد تعود إلى الحياة في حال حصول تغير في سياسة تايلند الخارجية أو حتى مع نجاح باثيت في لاوس. وكذلك أكراد العراق، الذين جرى قمعهم مرات عدة ظاهرياً، إلا أنهم لايزالون في حالة من التململ، وهلمَّ جرًا. إن حالات التضامن السياسي المرتكزة إلى النوازع الفطرية تمتلك قوة عميقة كامنة في معظم الدول الجديدة، إلا أنها ليست دائماً قوة فاعلة وظاهرة.

بدايةً، علينا أن نقوم بتمييز تحليلي نافع بالنسبة إلى هذا التصنيف بين تلك الولاءات التي تفعل بالكامل من ضمن حدود دولة مدنية واحدة وتلك التي تتجاوز الحدود. أو، بعبارة أخرى، يمكن للمرء أن يرى التناقض بين الحالات التي تكون فيها المجموعة المشار إليها، عرقيةً كانت أو قبلية أو لغوية أو ما سوى ذلك، والمشحونة «بعواطف الوحدة والتشارك» تكون أصغر من الدولة المدنية القائمة، وبين تلك الحالات التي تكون فيها المجموعة أكبر من الدولة، أو أنها على الأقل تتجاوز حدود تلك الدولة بطريقة ما، في الحالة الأولى ينشأ الغضب الفطري من إحساس بالاختناق السياسي؛ بينما ينشأ في الأخرى من إحساس بالتقطُّع السياسي. إن إنفصالية الكارين في بورما، أو الأشانتي في غانا، أو الباغاندا في أوغندا، كلها أمثلة عن الحالة الأولى؛ بينما تمثل حركة القومية العربية والصومال الكبرى والوحدة الأفريقية أمثلة عن الحالة الثانية.

إن معظم الدول الجديدة مصابة بالمشاكل من كلا النوعين في الوقت ذاته. بدايةً، إن معظم الحركات القائمة على النوازع الفطرية والتي تفعل فعلها في العلاقات ما بين الدول لا تورِّط في خططها دولاً مستقلة بكاملها، كما تفعل الحركات القومية الشاملة، بل يدخل في خططها أقليات صغيرة متناثرة في عدد من تلك الدول، مثال على ذلك: الحركة الكردية لتوحيد الأكراد في إيران وسوريا وتركيا والاتحاد السوفياتي، وهي الحركة السياسية الأقل حظاً في النجاح في التاريخ؛ حركة الأباكو التي أنشأها الراحل السيد كاسوفوبو وحلفاؤه في جمهورية الكونغو وأنغولا؛ حركة الدرافيديستان إلى الدرجة التي ترى فيها نفسها تمتد عبر مضيق بالك من جنوب الهند إلى سيلان، الحركة، أو ربما هي لاتزال مجرد عاطفة غير متشكلة، الساعية إلى إيجاد دولة بنغالية واحدة ذات سيادة - بنغلادش الكبرى - مستقلة عن أي من الهند والباكستان. كما إن هناك أيضاً بضع حالات من مشاكل تتضمن المطالبة باسترجاع أراضٍ مفقودة في الدول الجديدة - المالاويون في جنوب تايلند، المتكلمون بلغة البوشتو على الحدود الأفغانية مع باكستان، وما إلى ذلك؛ وعندما تستقر الحدود السياسية في أفريقيا ما دون الصحراء سيكون هناك المزيد والمزيد من هذه المشاكل، في كل تلك الحالات، ثمة الآن - أو قد يتطور ذلك في المستقبل - رغبة في الهروب من الدولة المدنية القائمة وتوق إلى إعادة توحيد جالية قائمة على أسس النوازع الفطرية، بينما هي الآن مقسَّمة سياسياً بين دول مختلفة[12].

(12) أما حدة هذه الرغبات أو شيوعها أو حتى وجودها الواقعي، في كل حالة من الحالات، فهي قضية أخرى، ولا نؤكد شيئاً حيالها هنا. إن مقدار الشعور الموجود، هذا إذا كان موجوداً، عند المالاويين في جنوب تايلند لمصلحة الانضمام إلى مالايا، أو القوة الفعلية لفكرة الأباكو، أو مواقف التاميل في سيلان تجاه الحركة الدرافيدية الانفصالية في مدراس، كل هذه تشكل قضايا مفتوحة للبحث التجريبي.

ثانياً إن الارتباطات الفطرية، في ما بين الدول كما في داخل دول إفرادية، غالباً ما تتقاطع لتشكل شبكة معقدة من الالتزامات المتوازنة وإن يكن هذا التوازن مزعزعاً، ففي مالايا، إن إحدى أكثر القوى فاعلية في الإبقاء على الوحدة الوطنية، والتي أبقت المالاويين والصينيين في دولة واحدة، حتى الآن على الأقل، على الرغم من ضخامة النوازع النابذة المفرِّقة التي يولدها الاختلاف العِرْقي والثقافي في البلاد، كان الخوف من جانب كلٍّ من المجموعتين من أنه في حال انفكاك الاتحاد سيصبحون مجرد أقلية مغمورة ضمن إطار سياسي آخر: خوف المالاويين من انضمام الصينيين إلى سنغافورة أو الهند؛ وخوف الصينيين من إلتفات المالاويين إلى إندونيسيا. ويشبه ذلك الوضعُ في سيلان، حيث يرى كلٌّ من التاميل والسينهاليين أنفسهم في موقع الأقليات: التاميل يرون ذلك لأن السينهاليين يشكلون 70 في المئة من سكان سيلان؛ والسينهاليون يرون ذلك لأن الملايين الثمانية منهم في سيلان هم المجموع النهائي لهم ولا يوجد من السينهاليين سواهم في أماكن أخرى؛ بينما من الجهة الأخرى، يضاف إلى مليوني التاميل السيلانيين 28 مليوناً آخرين في جنوب الهند. أما في المغرب فكان الوضع يميل إلى وجود انشقاق داخل الدولة بين العرب والبربر، وانشقاق يمتد خارجها بين المؤيدين للعروبة على الطريقة الناصرية والمؤيدين لحركة الاتحاد المغاربي على طريقة بورقيبة. وعبد الناصر نفسه الذي كان حتى وفاته ربما أبرع من أدى فنون النوازع الفطرية في الدول الجديدة، كان مهتماً بالتلاعب على العواطف المختلفة للقومية العربية والإسلامية والأفريقية لمصلحة الهيمنة المصرية ضمن قوى مؤتمر باندونغ.

ولكن سواء كانت تلك الارتباطات التي نتحدث عنها تتجاوز حدود الدولة أم لا، فإن معظم المعارك الكبرى التي تخاض على

أسس النوازع الفطرية، تجري الآن ضمن حدود تلك الدول. كما إنه يوجد هناك مقدارٌ معينٌ من الصراع الدولي المتركز حول قضايا النوازع الفطرية، أو على الأقل تحركه تلك النوازع بين الدول الجديدة. والحالات الأبرز في هذا المجال بالطبع هي حالة العداء بين إسرائيل وجيرانها العرب والنزاع بين الهند والباكستان حول كشمير. إلا أن تورط الدولتين القديمتين، اليونان وتركيا، في النزاع حول قبرص هو حالة أخرى؛ والتوتر بين الصومال وإثيوبيا حول مشكلة تتعلق باسترجاع أراضٍ مفقودة يشكل نموذجاً لحالة ثالثة؛ وهناك حالة رابعة نجدها في الصعوبات العالقة بين إندونيسيا وبيكينغ حيال مسألة «الجنسية المزدوجة» للمقيمين في إندونيسيا من أصل صيني، وهلمَّ جرًّا. وفيما تتجمد التركيبة السياسية في الدول الجديدة وتتخذ شكلها الصلب، فإن هذه النزاعات قد تزداد في العدد وتشتد في حدتها. إلا أنها في وضعها الحالي، لم تصبح ـ باستثناء الصراع الإسرائيلي ـ العربي ـ والمشكلة الكشميرية وإن بشكل متقطع ـ قضايا سياسية كبرى، ولا يتجاوز أثر النزاعات القائمة على أسس النوازع الفطرية الآن الميادين الداخلية في الدول المعنية، مع أن هذا لا يعني أن ليس لها ارتدادات أو مضامين دولية مهمة[13].

---

(13) أضف إلى ذلك أن تأثير النوازع الفطرية في داخل الدولة لا يقتصر على قدرتها على التقسيم. إن المواقف المنادية بالوحدة الأفريقية، على الرغم من ضعفها وعدم وضوحها، قد أمَّنت خلفية نافعة لتضامن معتدل للمواجهة بين قادة الدول الأفريقية الكبرى. وكذلك فإن الجهود المضنية (والمُكلفة) التي تبذلها بورما لدعم البوذية العالمية وإنعاشها كما حصل في المجلس الأكبر السادس في ياغو (Yegu) في العام 1954، أسهمت بفاعلية في كسر عزلة بورما ووصلها بالدول الثيرافادية الأخرى ـ سيلان وتايلند ولاوس وكمبوديا. كما إن شعوراً غامضاً، ذا طبيعة عِرقية أساساً بالجامع المالاوي المشترك أدى دوراً إيجابياً في العلاقات بين مالايا وإندونيسيا وبين مالايا والفيليبين، ومؤخراً أيضاً بين إندونيسيا والفيليبين.

إلا أن هناك عقبة كأداء تواجه أي دراسة تحليلية للأنماط الملموسة لتنوع النوازع الفطرية الموجودة داخل الدول الجديدة المختلفة، وتتمثل هذه العقبة بنقصان المعلومات المفصلة التي يمكن الركون إليها في الأغلبية الساحقة من الحالات. وبالرغم من ذلك، فإن من الممكن بسهولة ابتكار تصنيف إجمالي تجريبي، يصلح لأن يكون دليلاً فعّالاً، وإن أعوزته الدقة، في ذلك القفر الذي ليس له خريطة مرسومة، بحيث يسهِّل القيام بتحليل متبصِّر للدور الذي تؤديه النوازع الفطرية في السياسات المدنية بأكثر مما يمكن عن طريق دراسة مصطلحات «التعددية» و«القبلية» و«الأبرشانية» و«الطائفية» وغيرها من الرواسم التي يقدمها علم الاجتماع المتعارَف عليه:

1 ـ يبدو أن أحد الأنماط الشائعة، والبسيطة نسبياً، هو وجود جماعة مسيطرة، تكون عادة، ولكن ليس بالضرورة، هي الجماعة الكبرى، تواجه مجموعة قوية تكون عادةً في موقع الأقلية تثير المشاكل باستمرار: اليونان والأتراك في قبرص؛ السينهاليون والتاميل في سيلان؛ والأردنيون والفلسطينيون في الأردن، مع أن الجماعة المسيطرة في هذه الحالة الأخيرة هي الأصغر.

2 ـ وهناك نمط آخر، يشبه الأول من بعض الوجوه، وإن كان أكثر تعقيداً، وهو يتضمن وجود جماعة واحدة مركزية ـ وغالباً ما تكون بالمعنى الجغرافي كما بالمعنى السياسي ـ وعدة جماعات هامشية متوسطة الحجم تكون متعاكسة في ما بينها: الجاويون مقابل شعوب الجزيرة الخارجية في إندونيسيا؛ جماعة وادي إيراوادي مقابل قبائل الهضاب وشعوب الوادي المرتفع في بورما؛ سكان المرتفعات الوسطى من الفرس والقبائل الأخرى المختلفة في إيران (وأنوه من جديد بأن إيران لا تعتبر من الدول الجديدة بالمعنى الدقيق للكلمة)؛ سكان سهول الأطلنطي من العرب الذين تحيط بهم قبائل البربر

المختلفة من الريف وجبال الأطلس والسوس؛ شعب اللاو على نهر الميكونغ مقابل الشعوب القبلية في لاوس؛ وما إلى هنالك. ومن غير الوضح إلى أي مدى يمكن العثور على مثل هذا النمط في أفريقيا السوداء. ولكن في الحالة الوحيدة التي قد يكون فيها هذا النمط متبلوراً، في حالة الأشانتي في غانا، يبدو أن قوة المجموعة الكبرى قد انكسرت، على الأقل مؤقتاً. كما إنه ليس من الواضح حتى الآن ما إذا كانت جماعة الباغاندا ستتمكن في حال قيام دولة جديدة، من المحافظة على [أو ربما يجدر بنا أن نقول «استعادة» الآن] موقعها المسيطر في مواجهة الجماعات الأوغندية الأخرى، من خلال إنجازاتهم الأكبر في حقل التربية ومن خلال تركيبَتهم السياسية الأكثر تعقيداً، وما شابه، على الرغم من أنهم لا يؤلفون سوى ما يقرب من خُمس عدد السكان.

3 ـ وهناك نمط آخر ينتج عنه نوع أقل تجانساً هو النمط ثنائي القطب حيث نجد مجموعتين كبيرتين متوازنتين في القوى؛ المالاويون والصينيون في مالايا (على الرغم من وجود مجموعة هندية صغرى إلى جانبهما)؛ أو المسيحيون والمسلمون في لبنان (على الرغم من أن كُلاً من المجموعتين تتشكل من طوائف صغرى داخلة فيها عملياً)؛ أو السُنَّة أو الشيعة في العراق. إن وجود إقليمين منفصلين في الباكستان، بالرغم من أن الإقليم الغربي بعيد جداً عن حالة التجانس الداخلي بذاته، أضفى على تلك الدولة نمطاً ثنائي القطب حاداً قائماً على النوازع الفطرية، وهذا ما أدى إلى تقسيمها إلى شطرين مع مرور الوقت، فياتنام قبل التقسيم كانت تميل إلى اتباع النمط الثنائي ـ تونكين مقابل كوشين ـ إلا أن هذه المشكلة قد «حُلَّت» الآن بمساعدة من الدول الكبرى، إلا أنها قد تعود إلى النشاط من جديد بعد توحيد البلاد. وحتى ليبيا، التي لا تكاد تحوي

ما يكفي من السكان لشن نزاعات جماعية جديرة بهذا الاسم، يظهر فيها ما يشبه هذا النمط في التضاد بين طرابلس وبرقة.

4 ـ وهناك، تالياً، النمط الذي يحوي تدرجاً متوازناً نسبياً للجماعات على سلم الأهمية، من وجود عدة مجموعات كبيرة إلى عدة مجموعات متوسطة الحجم نزولاً إلى عدد من الجماعات الصغيرة، بحيث لا يكون هناك جماعات مسيطرة ولا تكون هناك نقاط عزل. وقد نجد أمثلة لهذا النمط في الهند والفيليبين ونيجيريا وكينيا.

5 ـ ختاماً، هناك حالة التشظي الإثني البسيط، على حد تسمية والرستاين (Wallerstein)، حيث نجد عدداً من الجماعات الصغيرة، ويمكننا أن نُدخل تحت هذا النمط الذي يحوي فُضالات التصنيف، ضرورةً، الكثير من الدول الأفريقية، على الأقل حتى نحصل على المزيد من المعلومات عنها[14]. وهناك اقتراح قد يعطينا إشارة إلى المدى الذي يمكن أن يصل إليه هذا التشظي وإلى مدى التعقيد في الولاءات الفطرية الداخلة فيه. هذا الاقتراح، الصادر عن حكومة ليوبولدفيل، التي لا يمكن وصفها إلا بأنها تجريبية، يقضي بتجميع الجماعات القبلية ـ اللغوية المنفصلة والتي يُقدَّر عددها بما يقارب المئتين وخمسين، والمتواجدة في جمهورية الكونغو، في ثمانين إقليماً ذات استقلال ذاتي، ومن ثم يجري تنظيمها في اثنتي عشرة ولاية يضمها اتحاد فيدرالي.

إذاً فعالم الهوية الشخصية المصادَق عليها في المجموعة والمعبَّر عنها علناً هو عالم مرتَّب. إن أنماط التحديد الفطري للهوية وأنماط

---

(14) I. Wallerstein, «The Emergence of Two West African Nations: Ghana and the Ivory Coast,» (Ph. D. Thesis, Columbia University, 1959).

التشقُّق والافتراق في الدول الجديدة القائمة ليست مرنة ولا عديمة الشكل ولا متنوعة تنوعاً كبيراً، بل هي محدَّدة بدقة وتتنوع بأساليب منهجية. وكما تتغير هذه الأنماط، تتغير طبيعة مشكلة إثبات الذات اجتماعياً عند الفرد، كما تتغير هذه الطبيعة أيضاً بحسب الموقع الذي يحتله الفرد من ضمن النمط الذي يتخذه. إن مهمة إثبات الوجود والحصول على الاعتراف بالذاتية لدى الفرد تتخذ أشكالاً مختلفة ويُنظر إليها من زوايا مختلفة بحسب البيئة التي يعيش فيها الفرد: وهي تختلف مثلاً عند السينهالي في سيلان عنها عند الجاوي في إندونيسيا أو المالاوي في مالايا، وذلك لأن كون المرء عضواً في جماعة كبرى تقابلها جماعة صغرى يختلف عن كونه عضواً في جماعة كبرى يقابلها عدد من الجماعات الصغرى أو تقابلها جماعة كبرى أخرى. لكنها تظهر بشكل مختلف وفي ضوء مختلف أيضاً لدى التركي في قبرص عنها لدى اليوناني، أو لدى الكارين في بورما عنها لدى البورمي، أو لدى التيف في نيجيريا عنها لدى الهاوسا، وذلك لأن الانتماء إلى مجموعة صغرى يضع المرء في موقع يختلف عن موقعه إذا كان في جماعة كبرى، حتى لو كان ذلك ضمن النظام ذاته[15]. أما ما يُسمَّى بالجاليات المنبوذة من المتاجرين «الأجانب» والتي توجد في العديد من الدول الجديدة ـ اللبنانيون في غربي أفريقيا، الهنود في شرقي أفريقيا، الصينيون في جنوب شرقي آسيا، وبطريقة مختلفة إلى حد ما، المارواري في جنوبي الهند ـ فهي تعيش

---

(15) للاطلاع على دراسة مختصرة حول هذه المشكلة بالنسبة إلى إندونيسيا، انظر: C. Geertz, «The Javanese Village,» Paper Presented at: *Local, Ethnic, and National Loyalties in Village Indonesia: A Symposium*, Edited by G. William Skinner, Cultural Report Series, Yale University, Southeast Asia Studies; [8] (New Haven, CT: Yale University, Southeast Asia Studies, 1959), pp. 34-41.

في عالم اجتماعي مختلف تماماً، في ما يتعلق بمشكلة المحافظة على الهوية المعترف بها، عن تلك الجاليات الزراعية المستقرة في المجتمعات ذاتها، مهما كان حجمها ضئيلاً وأهميتها طفيفة. إن شبكة التحالفات والمعارضات القائمة على النوازع الفطرية تتسم بالكثافة والتداخل، على الرغم من وضوحها ودقتها، وهي، في معظم الحالات، نتاج قرون من عمليات التبلور التدريجي. إن الدولة الجديدة غير المألوفة، التي وُلدت بالأمس فقط من المُخلّفات الهزيلة لنظام استعماري مستهلك، تُركِّب تركيباً مبتسراً على هذا النسيج المحوك بدقة والمحفوظ بعناية ومحبة، نسيج الكبرياء والريبة، ويتوجب عليها أن تتدبر أمر حياكة هذا النسيج بإدخاله إلى قماشة السياسة الحديثة.

III

وتزداد صعوبة تأطير النوازع الفطرية وترويضها لتلائم النظام المدني مع واقع أن عملية التحديث السياسي تميل في البداية ليس إلى تهدئة هذه النوازع بل إلى تجييشها. إن انتقال السيادة من نظام استعماري إلى نظام استقلالي هو أكثر من مجرد نقل للسلطة من أيدٍ أجنبية إلى أيدٍ وطنية؛ إنه تحويل لنمط الحياة السياسية بالكامل، إنه تحويل الرعايا إلى مواطنين. إن الحكومات الاستعمارية، مثلها مثل الحكومات الأرستقراطية في أوروبا ما قبل العصر الحديث، والأولى صيغت على مثال الأخرى، كانت متعالية وغير متفاعلة؛ كانت تقف خارج المجتمعات التي هي تحت حكمها، وتتصرف بها على هواها بشكل استنسابي وغير مستوٍ وغير منهجي. أما الحكومات في الدول الجديدة، على الرغم من استبداديتها، فهي حكومات شعبية ومهتمة؛ وهي تقع في وسط المجتمعات التي هي تحت حكمها، وهي في تطورها، تتصرف مع هذه المجتمعات بطريقة متصاعدة في الاتصال

والشمولية والاستهداف، فبالنسبة إلى مُزارع الكاكاو من الأشانتي، أو لصاحب الدكان الصغير في غوجيرات، أو لعامل منجم التنك الصيني الأصل في مالايا، إن حصول بلاده على الاستقلال السياسي يعني حصوله هو شخصياً أيضاً، شاء ذلك أم أبى، على وضعية السياسة الحديثة، بغض النظر عن ميوله التي قد تكون ثقافية تقليدية، كما وبغض النظر عن كيفية أداء الدولة التي ينتمي إليها، والذي قد يكون تقليدياً بالياً أو غير ذي فعالية، فهو الآن يصبح جزءاً لا يتجزأ من كيان سياسي مستقل ومتمايز يلامس حياته الشخصية في كل مناحيها ما عدا تلك الشديدة الخصوصية. وقد كتب سجاهرير الناشط الوطني الإندونيسي عشية الحرب العالمية الثانية يقول: «إن الشعب ذاته الذي كان حتى الآن مستبعداً من القضايا الحكومية يجب أن يُستدرج للاهتمام بها الآن». وهو في ذلك كان يحدد بدقة طبيعة «الثورة التي كانت آتية من بلاد الهند وما جاورها خلال العقد المقبل ـ «يجب أن تجري توعية هذا الشعب سياسياً. يجب أن يستثار الاهتمام السياسي عنده ويستمر[16].

إن فرض وعي سياسي حديث على جماهير من السكان لاتزال في معظمها خارج الحداثة قد يؤدي إلى استثارة اهتمام شعبي كثيف بالقضايا الحكومية وإلى استدامة هذا الاهتمام. لكن بما أن «الشعور بالوحدة والمشاركة» المرتكز إلى النوازع الفطرية يبقى بالنسبة إلى الكثيرين هو الأصل والينبوع للسلطة الشرعية ـ وهذا معنى تعبير «الذات» في عبارة «الحكم الذاتي» ـ فإن جزءاً كبيراً من هذا الاهتمام يتخذ شكل اهتمام وسواسي بالعلاقة بين قبيلة المرء ومنطقته أو

(16) Sutan Sjahrir, *Out of Exile*, Asia Book tr., with an Introd., by Charles Wolf, Jr., (New York: J. Day Co., 1949), p. 215.

طائفته أو أي شيء آخر ينتمي إليه ومركز السلطة التي تتسارع وتيرة نشاطها وفاعليتها؛ وليس من السهل عليها في ذلك لا أن تنعزل عن شبكة الارتباطات الفطرية، كما كان يحدث مع النظام الاستعماري المتنائي، ولا أن تنخرط فيها تماماً، كما يحدث مع أنظمة السلطة العادية في «المجتمع الصغير». وهكذا تكون عملية تشكيل الدولة المدنية ذات السيادة نفسها، من بين أشياء أخرى، هي التي تستثير النوازع الأبرشانية الضيقة والطائفية والعرقية وما شابهها، لأنها هي التي أدخلت في المجتمع جائزة قيمة جديدة يجري التقاتل عليها وقوة جديدة مخيفة يجري التنازع معها[17]. وعلى الرغم مما تقوله عقائد الوطنيين الناشطين في الإعلام، فإن الروح المناطقية في إندونيسيا والروح العرقية القبلية في نيجيريا، هي في أبعادها السياسية ليست موروثة من سياسات «فرّق تسد» الاستعمارية بقدر ما هي نتاج عماية استبدال النظام الاستعماري بدولة موحّدة مستقلة مستندة إلى عوامل محلية، وعلى الرغم من أنها ترتكز إلى فروق كانت قد تطورت تاريخياً، أسهم الحكم الاستعماري في تقوية بعضها (كما أسهم في التخفيف من أثر بعضها الآخر)، فهي جزء لا يتجزأ من

---

(17) كما أشار تالكوت بارسونز، تعرَّف بأنها القدرة على تحريك الموارد الاجتماعية من أجل أهداف اجتماعية، وهي ليست كمية «حاصلها صفر» (حيث تستوي: أرباح جهة إيجابياً مع خسائر جهة أخرى سلبياً) ضمن نظام اجتماعي معين، بل هي، مثل الثروة، تتولد من عمل مؤسسات معينة، تكون في هذه الحالة سياسية أكثر منها اقتصادية، انظر: Talcott Parsons, «The Distribution of Power in American Society,» *World Politics*, vol. 10 (1957), pp. 123-143.

لذلك، فإن نمو دولة حديثة من ضمن سياق اجتماعي تقليدي يمثل ليس فقط انتقالاً أو تحويلاً لمقدار محدد من السلطة بين المجموعات بطريقة يكون فيها مجموع أرباح جماعات أو أفراد يضاهي خسائر الآخرين، بل هو خلق آلية جديدة أكثر فاعلية لإنتاج السلطة ذاتها، وبالتالي إلى زيادة الكفاءة السياسية للمجتمع. وهذه ظاهرة «ثورية» أكثر أصالة من مجرد إعادة توزيع السلطة ضمن نظام معين، مهما كان ذلك جذرياً ومتطرفاً.

عملية خلق كيان سياسي جديد وروح مواطنية جديدة.

وفي هذا الخصوص لدينا مثال واضح في حالة سيلان التي، بعد دخولها عائلة الدول الجديدة بهدوء وسلام، نجدها الآن [1962] مسرحاً لأحد أكثر النزاعات صخباً وضجيجاً. حصلت سيلان على استقلالها من دون كبير نضال؛ في الواقع من دون كبير جهد حتى. لم يكن ثمة في سيلان حركة جماهيرية تعمل تحت ضغط مشاعر المرارة، كما كان الأمر في معظم الدول الجديدة الأخرى، لم يكن ثمة قائد بطل يصيح في الجماعير بلهفة، لم يكن هناك معارضة عنيدة من حكم استعماري، لم يكن هناك عنف ولا اعتقالات - في الواقع لم يكن هناك ثورة، ذلك أن انتقال السلطة الذي تم في 1947 كان مجرد استبدال لموظفين بريطانيين محافظين معتدلين كانوا ينأون بأنفسهم عن الجماهير بوجهاء سيلانيين محافظين معتدلين ينأون بأنفسهم عن الناس وذوي تربية بريطانية؛ ومن وجهة نظر سكان البلاد، كان هؤلاء «يشبهون الحكام الاستعماريين في كل شيء ما عدا لون بشرتهم»[18]. إنما كان مقدَّراً للثورة أن تأتي لاحقاً، بعد مرور ما يقرب من عقد من السنين على الاستقلال الرسمي وعلى البيان الوداعي للحاكم البريطاني الذي أعرب عن «الارتياح العميق لبلوغ سيلان غايتها في الحرية من دون نزاع أو سفك دم بل عن طريق المفاوضة السلمية»[19]. إلا أن هذا التصريح كان مبتسراً وجاء قبل الأوان كما ثبت في ما بعد: في العام 1956 اندلعت أعمال

---

(18) D. K. Rangenekar, «The Nationalist Revolution in Ceylon,» *Pacific Affairs*, vol. 33 (1960), pp. 361-374.

(19) مقتبس عن: M. Weiner, «The Politics of South Asia,» in: Gabriel A. Almond [and] James S. Coleman, eds., *The Politics of the Developing Areas* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1960), pp. 153-246.

شغب وحشية بين التاميل والسينهاليين حصدت أكثر من مئة قتيل؛ وفي العام 1958 حصدت ما يقرب من الألفين.

لقد كانت البلاد، التي يضم سكانها سبعين في المئة من السينهاليين وثلاثة وعشرين في المئة من التاميل، تعاني من مقدار معين من التوتر الطائفي على مدى قرون[20]، إلا أن هذا التوتر بدأ يتخذ الشكل المميَّز للكراهية الأيديولوجية الجماعية القاسية والشاملة، والتي يمكن وصفها بالحديثة، منذ وصول الراحل باندرانيكه (S. W. R. D. Bandaranaike) إلى سُدَّة رئاسة الوزراء في 1956 بفعل موجة مفاجئة وعارمة من اليقظة السينهالية التي شملت الجوانب التراثية والدينية واللغوية. وكان باندرانيكه الذي كان قد تلقى تعليمه الجامعي في جامعة أكسفورد، والذي كان يميل إلى الماركسية على نحو غامض، والذي كان علمانياً أساساً في ما يتعلق بالأمور الحديثة، يقوض سلطة طبقة النبلاء الناطقين بالإنجليزية (ذوي الإثنية المزدوجة في العاصمة كولومبو) بمخاطبة النوازع الفطرية لدي الجالية السينهالية علناً، وقد يكون أيضاً على نحو ساخر، واعداً بسياسة لغوية تعتمد لغة «السينهالا فقط»، وباحترام البوذية والإكليروس البوذي، وبالانقلاب الجذري على السياسة المفترضة التي كانت تهدف إلى محاباة و«تدليل» التاميل، كما كان يعد بالتخلي عن الأزياء الغربية لمصلحة الزي التقليدي السينهالي الريفي[21]. ولئن لم يكن

(20) إن حوالى نصف التاميل هم من «التاميل الهنود» الذين لا ينتمون إلى دولة معينة ـ حيث إنهم كانوا قد نقلوا إلى سيلان في القرن التاسع عشر للعمل في مزارع الشاي البريطانية، والآن ترفضهم الهند لأنهم من سكان سيلان، وترفضهم سيلان باعتبارهم مجرد عمال موسميين آتين من الهند يقيمون في سيلان بصورة مؤقتة.

(21) تعليقاً على الإخفاق المدوّي للسير آيفور جينينغر (Ivor Jennings) في تنبؤه في العام 1956 بأنه من غير المحتمل أن يصل بادرانيكه إلى قيادة الحركة الوطنية لأنه كان «بوذياً في سياسته»، ولأنه تربى على المسيحية، يعلّق رانغنيكار (Rangenekar) بذكاء =

«طموحه الأقصى» على ما يزعم أحد أكثر محبيه إعجاباً به ممن لا يرون فيه ما يُنتقد، «لإقامة حكومة عِرْقية أبرشانية ضيقة من النوع الذي عفا عليه الزمن»، بل كان «ترسيخ الديمقراطية وتحويل بلاده إلى دولة رفاه حديثة ترتكز على الاشتراكية على أسلوب نهرو»[22]، ولئن كان الأمر كذلك فعلاً، فسرعان ما وجد باندرانيكه نفسه ضحية بلا حول ولا قوة لموجة مدية متصاعدة من المشاعر الفطرية الفائرة، وكان موته، الذي جاء بعد مرور ثلاثين شهراً محموماً ومخيباً على وجوده في السلطة، على يد راهب بوذي ذي بواعث ملتبسة، جاء موته على هذا النحو باعثاً على المرارة الساخرة بهذا المقدار.

وهكذا نرى أن الخطوة الأولى باتجاه إقامة حكومة إصلاح اجتماعي ذات عزم وقرار ومرتكزة إلى الدعم الشعبي، أدت ليس إلى المزيد من الوحدة الوطنية، بل إلى العكس تماماً ـ إلى روح أبرشانية ضيقة في المجالات اللغوية والعِرْقية والمناطقية والدينية، وهذا منطق جدلي غريب، وإن كان ريغينز (Wriggins) قد وصف طريقة عمله الفعلية على نحو جيد[23]. ومع فتح حق الانتخاب العام للجماهير أصبح إغراء مغازلة الجماهير عن طريق استثارة مشاعر الولاء التقليدية، أصبح هذا الإغراء بالنسبة إلى السياسيين لا يُقاوَم، وهذا ما دفع باندرانيكه وأتباعه إلى المقامرة، بتصعيد خطاب النوازع الفطرية قبل الانتخابات ثم تخفيف اللهجة بعدها؛ ولم تُفلح المقامرة. إن جهود

= بقوله: «في الجو الأسيوي يحظي السياسي ذو الثقافة الغربية الذي يتبرأ من التغريب وينادي بالثقافة والحضارة الوطنيين، يحظى بنفوذ أوسع بكثير من أقصى ما يمكن أن يطمح إليه السياسي المحلي الأصيل في أقصى نشاطه»، انظر: Rangenekar, «The Nationalist Revolution in Ceylon».

(22) المصدر نفسه.

(23) H. Wriggins, «Impediments to Unity in New Nations-The Case of Ceylon,» (Unpublished).

التحديث التي بذلتها حكومته في مجالات الصحة والتربية والإدارة وما إلى هنالك، كانت تشكل تهديداً لمكانة الوجهاء ذوي النفوذ في الأرياف ـ الرهبان، أطباء الأيورفادا (الطب الهندي التقليدي)، مدرّسو المدارس في القرى، المسؤولون المحليون ـ الذين أدى بهم الأمر إلى التطرف في موقفهم المحافظ والمدافع عن التقاليد والتراث المحلي وفي الإصرار على الحصول على التأكيدات الاجتماعية اللازمة لهم في مقابل تقديم الدعم السياسي. وقد أدى البحث عن تقليد ثقافي مشترك ليشكل المحتوى المطلوب لهوية البلاد بوصفها أمة، خاصة بعد أن أصبحت دولة بشكل ما، أدى إلى إحياء العداوات والخيانات والإهانات والحروب القديمة بين التاميل والسينهاليين التي كان يجدر نسيانها. وقد أدى انكساف بهاء طبقة النخبة المدينية ذات التربية الغربية، والذين كانت الولاءات الطبقية وروابط المدرسة القديمة التقليدية لديهم تتفوق على الفروق المرتكزة إلى النوازع الفطرية، أدى إلى إزالة إحدى أهم نقاط الاتصال الودي بين الطائفتين. وقد أثارت الاضطرابات الأولى في التغيير الاقتصادي الأساسي المخاوف من أن يقوى موقع طائفة التاميل الذين يتميزون بالجد والاجتهاد والاقتصاد والتدبير والإقدام وروح المبادرة على حساب السينهاليين المفتقرين إلى المنهجية في أمور الحياة. وكانت هناك عوامل أخرى أدت إلى أثر استفزازي مماثل، مثل المنافسة المشتدة على الوظائف الحكومية، وتنامي أهمية الصحافة الناطقة باللهجات المحلية، وحتى برامج استصلاح الأراضي الذي أنشأته الحكومة ـ لأنها كانت تشكل تهديداً بتغيير التوزيع السكاني وبالتالي التمثيل الطائفي في البرلمان. إن مشكلة سيلان المتعاظمة مع النوازع الفطرية ليست مجرد موروث تاريخي، أي عقبة موروثة لعملية التحديث السياسي والاجتماعي والاقتصادي؛ بل هي مُنْعَكَس فوري مباشر لمحاولتها الجدية الأولى ـ جدية وإن كانت لاتزال غير فاعلة ـ للوصول إلى الحداثة.

إن هذا المنطق الجدلي، بتعبيراته المتنوعة، هو سمة نوعية تميز الحياة السياسية في الدول الجديدة، في إندونيسيا، أبرزت إقامة الدولة المحلية الموحَّدة واقع أن الجزر الخارجية، الغنية بالموارد المعدنية والقليلة السكان، كانت تنتج الجزء الأكبر من مداخيل البلاد من العملة الصعبة، بينما كانت جاوة الفقيرة بالموارد والكثيفة السكان تستهلك الجزء الأكبر من مداخيلها، وقد برز هذا الواقع بشكل مؤلم بطريقة لم يكن يمكن أن يظهر فيها أيام العهد الاستعماري، وهكذا تطور نمط من الحقد والغيرة المناطقية واشتد حتى بلغ نقطة الثورة المسلحة[24]. وفي غانا، انفجر جُرح كبرياء الأشانتي وتحول إلى مطالبة علنية بالانفصال عندما ثبتت حكومة نكروما الوطنية الجديدة، في محاولة منها لتجميع التمويل للتنمية، أسعار الكاكاو بأقل مما كان يرغب به مزارعو الكاكاو من الأشانتي[25]. وفي المغرب شعر البربر في الريف بالإهانة عندما لم تقابل الحكومة إسهاماتهم العسكرية في النضال من أجل الاستقلال بالعِرْفان وبتقديم المزيد من المساعدات

---

(24) H. Fieth, «Indonesia,» in G. McT. Kahin, ed., *Government and Politics of Southeast Asia* (Ithaca, NY: [n. pb.], 1959), pp. 155-238, and Harold C. Hinton [et al.], *Major Governments of Asia*, Edited by G. McT. Kahin (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1958), pp. 471-592.

إلا أن هذا القول لا يعني أن تبلور العداوات المحلية كان القوة الحافزة الوحدية في تمرد بادانغ (Padang)، كما لم يكن التناقض بين الجزر الخارجية وجاوة محور المعارضة الوحيد، في كل الأمثلة الواردة في هذه المقالة، كانت الرغبة في الحصول على اعتراف الآخرين والرغبة في الحصول على احترامهم للرغبات والتصرفات والطموحات والآراء، كانت هذه الرغبات تتداخل مع الرغبات الأخرى المعروفة في الحصول على الثروة والسلطة والجاه وما إلى هنالك، فالحتمية البسيطة للنوازع الفطرية هي كما الحتمية الاقتصادية موقف لا يمكن الدفاع عنه.

(25) David E. Apter, *The Gold Coast in Transition* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1955), p. 68.

لهم في شكل مدارس ووظائف وتحسين وسائل الاتصالات وما شابه، فلجأوا إلى طريقة قديمة في إظهار الصلف القبلي بما يشبه العصيان المدني فرفضوا دفع الضرائب وقاطعوا الأسواق وانكمشوا في الجبال يعيشون حياة قاسية، لكي يسترجعوا احترام الرباط العاصمة لهم[26]. في الأردن أثارت سياسات عبد الله في محاولة تدعيم دولته المدنية الجديدة بضم شرق الأردن والتفاوض مع إسرائيل وتحديث الجيش، الاستياء لدى القوميين العرب مما أدى إلى اغتياله على يد أحد الفلسطينيين الذين شعروا بالمهانة من سياسات عبد الله[27]. وحتى في الدول الجديدة التي لم تتطور فيها مشاعر الاستياء تلك إلى حد الاضطراب العلني المفتوح، كان هناك دائماً تقريباً أنواع مختلفة من النزاع الذي كان يقوم على النوازع الفطرية ويتمحور حول الصراع على السلطة الوليدة والنامية. وبموازاة الحياة السياسية المعتادة ـ ومتفاعلةً معها ـ للأحزاب والبرلمان، والحكومة والإدارة البيروقراطية، أو الملك والجيش، تقوم في كل مكان من تلك الدول تقريباً، أنواع مما يمكن تسميته بالسياسة المحاذية التي تنخرط فيها الهويات ومشاعر الانتماء المتعارضة والطموحات الإثنية المتسارعة.

والأكثر من ذلك، يبدو أن هذه الحرب السياسية المحاذية لها الميادين والجبهات الخاصة المتميزة التي تخاض فيها؛ نحن نجد مسارب مؤسسية معينة خارج حلبات الصراع السياسي المعتاد حيث تسوَّى تلك النزاعات. ومع أن قضايا النوازع الفطرية تظهر من وقت

---

(26) W. Lewis, «Feuding and Social Change in Morocco,» *Journal of Conflict Resolution*, vol. 5 (1961), pp. 43-54.

(27) R. Nolte, «The Arab Solidarity Agreement,» American University Field Staff Letter, Southwest Asia Series, 1957.

إلى آخر في المناقشات البرلمانية والمداولات الحكومية والقرارات القضائية، وأكثر من ذلك، في الحملات الانتخابية، فإنها تثابر على الظهور بشكلها الأنقى والأقوى والأكثر تعبيراً في بعض الأماكن التي لا تظهر فيها عادة القضايا الاجتماعية الأخرى، أو على الأقل ليس بالوتيرة نفسها أو بالحدة نفسها.

والنظام المدرسي هو من أكثر هذه الأماكن وضوحاً. وتميل النزعات اللغوية، على وجه الخصوص، إلى الانبثاق بشكل الأزمات المدرسية ـ النزاع الشرس بين روابط المدرسين المالاويين والصينيين حول مسألة إلى أي مدى ينبغي استبدال اللغة الصينية بالمالاوية في المدارس الصينية في مالايا، الحرب الثلاثية الطرف بين مؤيدي اللغات الإنجليزية والهندية واللهجات المحلية المتنوعة في التعليم في الهند، أعمال الشغب الدموية التي شنها طلاب الجامعات المتكلمون بالبنغالية لمنع فرض اللغة الأوردية من قبل باكستان الغربية على باكستان الشرقية. كما إن القضايا الدينية أيضاً تخترق السياقات التربوية بسهولة، ففي البلدان الإسلامية هناك المسألة المستمرة حول إصلاح المدارس القرآنية التقليدية باتجاه الأشكال التربوية الغربية؛ في الفيليبين هناك صراع بين تيار المدرسة العامة العلمانية الذي أدخله الأميركيون والجهود المكثفة التي يبذلها الإكليروس لزيادة التعليم الديني في هذه المدارس؛ وفي مدراس، نجد الانفصاليين الدرافيديين يرفعون عقيرتهم بورع مصطنع معلنين: «إن التربية يجب أن تتحرر من الانحياز السياسي أو الديني أو الطائفي»، ما يعني في الواقع أن التربية «يجب أن لا تركز على الكتابات الهندوسية مثل ملحمة رامايانا[28] (Ramayana)». وحتى النزاعات التي هي بجزئها الأكبر

---

(28) P. Talbot, «Raising a Cry for Secession,» American University Field Staff Letter, South Asia Series, 1957.

ذات طابع مناطقي، تميل إلى أن تحدق بالنظام المدرسي: في إندونيسيا، تصاحب التصاعد في الاستياء المناطقي مع تكاثر تنافسي في مؤسسات التعليم العالي المحلية إلى درجة أنه أصبح هناك الآن ـ على الرغم من النقص الشديد في المدرِّسين المؤهلين ذوي الكفاءة ـ كلية في كل منطقة من المناطق الكبرى تقريباً؛ وهذه الكليات تشكل معالم لمشاعر الغضب الماضية ومحاضن لمشاعر الغضب في المستقبل؛ وهناك نمط مشابه يتطور الآن في نيجيريا. ولئن كان الاضطراب العام هو التعبير السياسي الكلاسيكي للحرب الطبقية، والانقلاب العسكري هو التعبير عن النزاع بين العسكريتاريا والروح البرلمانية، فإن الأزمة المدرسية تتطور الآن لتصبح ربما التعبير الكلاسيكي السياسي ـ أو السياسي الموازي ـ للصراع بين الولاءات الفطرية.

وهناك عدد من المحاور الأخرى التي تتشكل حولها دوامات السياسة الموازية، إلا أن الكتابات المنشورة في هذا الحقل لم تلحظها إلا بشكل عابر ولم يجر تحليل مفصل لها. ونجد مثالاً لذلك في الإحصاءات الاجتماعية، ففي لبنان، لم يجر إحصاء عام منذ العام 1932، مخافة أن يظهر هكذا إحصاء حصول تغيُّرات في التركيبة الطائفية للسكان قد يؤدي إلى الاخلال بالتوازنات الطائفية الدقيقة والمعقدة المحسوبة للمحافظة على المصالح المتوازنة للطوائف المختلفة. وفي الهند، وباعتبار مشكلة اللغة الوطنية فيها، فقد نشأ نزاع مرير حول هوية المتكلم باللغة الهندية، لأن ذلك يعتمد على قواعد الحساب: مؤيدو اللغة الهندية يستخدمون الأرقام الإحصائية للتدليل على أن نصف الشعب الهندي يتكلم اللغة «الهندية» (بما في ذلك الأوردية والبنجابية)، بينما يخفض معارضو اللغة الهندية ذلك الرقم إلى 30 في المئة بإدخالهم في الحسبان قضايا

مثل الاختلاف في الخط، ومن الواضح أنه حتى الولاء الديني للمتكلم يدخل في الحسبان اللغوي. ثم هناك مشكلة تتعلق بذلك، وهي تلك المتصلة بالحقيقة الغريبة في أنه بحسب إحصاء العام 1941 في الهند كان هناك 25 مليوناً من الشعوب القبلية، أما في إحصاء العام 1951 فلم يكن هناك سوى 1,7 مليوناً، وهذا ما أطلق عليه فينر (Weiner) وصفاً مناسباً بقوله: «الإبادة الجماعية عن طريق إعادة تعريف الإحصاء»[29]. وفي المغرب، تتفاوت أرقام النسب المئوية المنشورة عن عدد سكان البربر من 35 إلى 60 في المئة، ويعتقد بعض القادة الوطنيين، أو أنهم يودون أن يقنعوا الآخرين بذلك، أن القومية البربرية هي اختراع فرنسي بالكامل[30]. إن الإحصاءات، سواء كانت حقيقية أو متخيَّلة، في ما يخص التوزيع العِرْقي أو الإثني داخل سلك موظفي الدولة، هي سلاح مفضَّل لدى دهماويي (ديماغوجيي) خطاب النوازع الفطرية في كل مكان تقريباً، وهي سلاح فعَّال خصوصاً عندما يكون عدد من المسؤولين المحليين

---

(29) M. Weiner, «Community Associations in Indian Politics,» (Unpublished).

وهناك أيضاً عملية معاكسة يمكن أن نسميها «التوليد الإثني عن طريق إعادة تعريف الإحصاء»، كما حصل في ليبر فيل، العاصمة الغابونية، عندما جرى تجميع التوغوليين والدهماويين إحصائياً تحت صنف جديد، سمي بـ البوبو (Popo)، أو كما حصل في حزام مدن النحاس في روديسيا الشمالية، هينغا وتونغا وتامبوكا وغيرها، حيث تم تجميع تلك الشعوب، «بالاتفاق المشترك» تحت اسم نياسالاند (Nyasaland)، ثم اتخذت هذه المجموعات المصنَّعة وجوداً «إثنياً» حقيقياً، انظر: I. Wallerstein, «Ethnicity and National Integration in West Africa,» *Cahiers d'études africaines*, vol. 3 (1960), pp. 129-139.

(30) رقم 35 في المئة نجده في: Nevill Barbour, ed., *A Survey of North West Africa (the Maghrib)* (London; New York: Oxford University Press, 1959), p. 79.

ونجد رقم 60 في المئة في: D. Rustow, «The Politics of the Near East,» in: Almond [and] Coleman, eds., *The Politics of the Developing Areas*, pp. 369-453.

أعضاء في جماعة غير التي يتولّون هم إدارتها. وفي إندونيسيا تم حظر نَشْر إحدى الصحف الكبرى، في أوج الأزمة المناطقية هناك، لنشرها، ببراءة مصطنعة ساخرة، رسماً بيانياً بسيطاً يظهر مداخيل الصادرات والإنفاق الحكومي موزَّعاً بحسب الأقاليم.

ومن مجالات النزاع الأخرى نذكر الأمثلة الآتية، فهناك اللباس (في بورما جيء بالمئات من رجال قبائل الحدود إلى العاصمة رانغون للاحتفال بيوم الاتحاد لتقوية شعورهم الوطني ثم أعيدوا إلى مناطقهم، بمبادرة ذكية ماكرة، محمَّلين بهدايا من الملابس البورمية) والقضية التأريخية (في نيجيريا، تكاثرت فجأة التواريخ القبلية المنحازة التي تقوّي النعرات التقسيمية التي تضرب البلاد، وهي قوية جداً الآن)، ورموز السلطة العامة (في سيلان، رفض التاميل استعمال تسجيل السيارات ذات الأحرف السينهالية، وفي جنوبي الهند قاموا بطلاء إشارات الطرق) وكل هذه نماذج أخرى عن انطباعات تحصل عند المراقب بخصوص النزاعات الحاصلة في الحياة السياسية الموازية[31]. وكذلك هي أيضاً الاتحادات القبلية المعقدة التي تتمدد مسرعة، والمنظمات الطبقية، والأخويات الإثنية، والروابط المناطقية، والجمعيات الدينية التي يبدو أنها تواكب حركة التَمَدْيُن

---

(31) بشأن الملابس في بورما، انظر: Hugh Tinker, *The Union of Burma, a Study of the First Years of Independence* (London; New York: Oxford University Press, 1957).

وبشأن التواريخ القبلية النيجيرية، انظر: Coleman, *Nigeria: Background to Nationalism*, pp. 327-328.

وبشأن لوحات السيارات في سيلان، انظر: Howard Wriggins, «Ceylon's Time of Troubles, 1956-8,» *Far Eastern Survey*, vol. 28 (1959), pp. 33-38.

وبشأن إشارات الطرق باللغة الهندية، انظر: Weiner, «Community Associations in Indian Politics».

في كل الدول تقريباً، والتي جعلت من المدن الكبرى في بعض تلك الدول ـ لاغوس، بيروت، بومباي، ميدان ـ مراجل تغلي فيها التوترات الطائفية[32]. ولكن، وبصرف النظر عن التفاصيل، فإن هناك دوّامات الاستياء الفطري التي يقوّي بعضها بعضاً، تحوّم حول المؤسسات الحكومية الناشئة في الدول الجديدة وحول السياست التي تدعمها، وهذا الدُردور السياسي الهائل/الفوضى الباراسياسية العاصفة يأتي في معظمه نتيجةً ـ وإن أردنا متابعة الاستعارة التمثيلية التي بدأناها، قلنا إنها الارتداد المائي بعد العاصفة ـ لعملية التطور السياسي ذاتها. إن تنامي قدرة الدولة على تحريك الموارد الاجتماعية لمصلحة الأهداف العامة، وتوسيع نطاق سلطتها، يؤدي إلى تعكير النوازع الفطرية. وذلك لأن هذه النوازع تؤمن بالعقيدة القائلة بأن السلطة الشرعية ما هي إلا امتداد لسلطة الإجبار الأخلاقي الذاتي الموروثة في تلك النوازع. بناءً على ذلك، عندما يسمح المرء لنفسه أن يكون محكوماً من قبل رجال من قبائل أخرى أو أعراق أخرى أو أديان أخرى، يكون يعرّض نفسه ليس فقط للظلم والقهر بل وللمذلة أيضاً ـ وبهذا يكون يُقصي نفسه من المجتمع الأخلاقي المعنوي ويضع نفسه في مصاف الدون من الناس، الذين لا وزن لهم ولا لآرائهم ومواقفهم ورغباتهم وما إلى ذلك، أي في مصاف الأولاد والأغبياء والمجانين الذين لا وزن لآرئهم ومواقفهم ورغباتهم في نظر أولئك الذين يعتبرون أنفسهم ناضجين وأذكياء وعقلاء.

ومع أنه بالإمكان إيجاد وسيلة للتعامل والتوسط بين النوازع الفطرية والسياسية المدنية فليس بالإمكان حل مشكلة التوتر بينهما

---

(32) للاطلاع على مناقشة عامة لدور روابط العمل التطوعي في عملية التمدين في تحديث المجتمعات، انظر: Wallerstein, «The Emergence of Two West African Nations: Ghana and the Ivory Coast,» pp. 144-230.

بالكامل. إن سلطة «معطيات» المكان واللسان والدم والهيئة وأسلوب الحياة في تشكيل فكرة المرء عن نفسه، عمّن هو في نهاية الأمر، وعّمن يرتبط معهم بروابط لا تنفصم، إن سلطة هذه المعطيات متجذرة في الأسس اللاواعية غير العقلانية للشخصية. وحالما يستقر في النفس هذا الإحساس بالذات الجماعية، وهو الذي لا يخضع للتفكير الواعي، فإنه يصبح من المحتم أن يتدخل إلى درجة ما في العملية السياسية المتوسعة باستمرار في الدولة الوطنية، وذلك لأن هذه العملية تمس بشكل مباشر قضايا واسعة التنوع بشكل خارق. ولذلك فإن ما يتعين على الدول الجديدة ـ أو قادتها ـ فعله، أو بذل الجهد في فعله، في ما يتعلق بالروابط والانتماءات الفطرية، ليس كما كانت تفعل غالباً، في تمني زوالها بتصغيرها أو بإنكار حقيقتها، بل أن تروضها وتدجنها. على هذه الدول أن تعقد صلحاً بين هذه النوازع والنظام المدني المتطور بتجريدها من قدرتها على الشَّرْعنة في ما يتعلق بالسلطة الحكومية، وبتحييد أجهزة الدولة في ما يتعلق بهذه النوازع، وبتوجيه مشاعر الاستياء الناشئة عن الخَلْع والفصل لتسري في مسارب سياسية مناسبة بدلاً من السريان في أشكال التعبير الباراسياسية، مسارب السياسة الموازية.

إن هذا الهدف بدوره ليس قابلاً للتحقيق بالكامل، أو لنقل إنه لم يتحقق بالكامل حتى الآن في أي مكان ـ حتى في الحالات التي درسها السيد أمبيدكار في كندا وسويسرا (وكلما أقللنا الكلام في هذا المجال عن جنوبي أفريقيا كان ذلك أفضل) مع افتراض «عبقريتهم في التوحيد». ولكن يمكن فعل ذلك على نحو نسبي، وعلى احتمال مثل هذا التحقيق النسبي ترتكز الآن آمال الدول الجديدة في تحويل اتجاه الهجمة التي تشنها عليها وعلى سيادتها وعلى شرعيتها تلك النوازع الفطرية المنطلقة بحماسة مفرطة. وكما إن على هذه الدول أن

تخوض في عمليات مختلفة مثل التصنيع والتّمدْيُن وإعادة هيكلة النظام الطبقي وما سوى ذلك من «الثورات» الثقافية، فإن عليها أن تخوض عملية احتواء هذه الجماعات المتنوعة القائمة على الانتماءات الفطرية تحت مظلة سيادية واحدة، إلا أن هكذا عملية احتوائية تنذر بصعوبة بالغة ترهق الشعوب في طاقاتها السياسية حتى الحدود القصوى ـ ومن دون شك، في بعض الحالات، قد تتجاوز حتى هذه الحدود.

IV

إن هذه «الثورة التكاملية» قد بدأت بالطبع، وهناك في كل مكان بحث لاهث جارٍ الآن عن الطرق والوسائل لخلق اتحاد أكثر كمالا. لكن العملية لم تبدأ إلا منذ وقت بسيط، بحيث إذا قام المرء بمَسْح دراسي مقارن للدول الجديدة على قاعدة عريضة، فسيفاجأ بصورة ويشعر بالحيرة لتنوع الاستجابات المؤسسية والأيديولوجية للتطبيع السياسي للاستياء الفطري الغرائزي الذي هو برغم كل التنويعات في الشكل الخارجي، في الأساس مشكلة مشتركة.

إن الدول الجديدة اليوم هي أشبه بالرسام أو الشاعر أو المؤلف الموسيقي الساذج أو المتمرن الذي يفتش عن أسلوبه الخاص المناسب، عن طريقته الخاصة المتميزة في حل المصاعب التي تطرحها الفنون التي يمارسها. وكما إن هناك صعوبة في تصنيف الفنانين الهواة أو غير الناضجين بحسب المدارس أو التقاليد الفنية الراسخة أكبر من صعوبة تصنيف الفنانين الناضجين الذين قد وجدوا أسلوبهم الشخصي المناسب؛ كذلك هناك صعوبة متزايدة في إجراء ترتيب تصنيفي للدول الجديدة لما يطبع أداءها من التقليد وسوء التنظيم والانتقائية الاستنسابية والانتهازية والاستسلام للأهواء

والصرعات وسوء التحديد والتقلُّب. إن إندونيسيا والهند ونيجيريا وباقي الدول، بخصوص القضية التي نبحثها، تتشارك فقط في عقبة؛ إلا أنها عقبة تشكل أحد المثيرات الأساسية التي تبعث روح الإبداع السياسي فيها؛ حيث إنها تضغط على هذه الدول، لإجراء التجارب من دون هوادة لإيجاد طرق تنتشل فيها نفسها من هذه العقبة وتنتصر عليها. وأكرر، إن هذا القول لا يعني أن هذا الإبداع سينجح في نهاية المطاف؛ هناك دول فاشلة كما هناك فنانون فاشلون، كما تثبت لنا فرنسا. إلا أن روح العصيان في القضايا الغرائزية هي التي، من بين أشياء أخرى، تحفظ إبداع العملية السياسية، وحتى العملية الدستورية، سائرة، وهذا ما يضفي على أي محاولة إجراء تصنيف منهجي لسياسات تلك الدول صفة المؤقت، إن لم نقل المبتسر، على نحو جذري.

لذلك فإن أي محاولة لتنظيم الترتيبات الحكومية المختلفة التي تنشأ الآن في الدول الجديدة لمعالجة المشاكل الناشئة عن التنافر اللغوي والعرقي وما شابه، يجب أن تبدأ بمراجعة إمبريقية بسيطة لعدد من هذه الترتيبات، لرسم نموذج من التجارب القائمة. ومن هكذا مراجعة، قد يكون من الممكن استخلاص على الأقل، معنى ما حول آماد التنوع المدروسة، وتكوين فكرة عن الأبعاد العامة للحقل الاجتماعي الذي تتشكل فيه هذه الترتيبات. وفي هذه المقاربة، يصبح التصنيف ليس قضية إبتكار أنواع مبنيَّة، مثاليةً كانت أم غير ذلك، والتي من شأنها عزل الثوابت الأساسية للتركيب وسط فوضى التنوع الظاهر، بل يصبح هذا التصنيف قضية تحديد الحدود التي يحصل معها هكذا تنوّع، أي المجال الذي يتحرك فيه. وربما كانت أفضل وسيلة لنقل فحوى هذه الآماد والأبعاد والحدود والمجالات، بطريقة مشكالية أو مخيالية (كاليدسكوبية)، بتقديم

سلسلة سريعة من الصور مأخوذة من عدة دول جديدة منتقاة لإظهار الأنماط الملموسة المختلفة للتنوع الغرائزي وإظهار الطرق المختلفة التي تتم بها الاستجابة لهذه الأنماط. إن الدول المنتقاة (إندونيسيا، مالايا، بورما، الهند، لبنان، المغرب، نيجيريا)، على الرغم من تمايزها الثقافي وتباعدها الجغرافي، هي مواضيع للدراسة مناسبة لهذا المسح السريع الذي نجريه للدول المقسَّمة وهي في طريقها ـ على ما هو مفترض ـ إلى الوحدة[33].

---

(33) إن الدراسات الموجزة التالية باستثناء إندونيسيا جزئياً [وكذلك المغرب الآن ـ 1972]، ترتكز إلى الدراسات التي أجريتها من خلال الأعمال المكتوبة والمنشورة عن الموضوع، ولذلك فإن تقديم ثبت كامل للمراجع التي استخدمتها في الدراسة سيكون طويلاً جداً، وليس من المناسب إيراده بالكامل في هذه المقالة. من أجل ذلك، فإن اللائحة التي أوردها أدناه هي فقط للمراجع التي اعتمدت عليها بشكل مكثف أكثر من غيرها. إن أفضل كتاب يحوي مسحاً شاملاً للدول المدروسة هو: Almond [and] Coleman, eds., *The Politics of the Developing Areas*,

وفي ما يتعلق بالدول الآسيوية وجدت الندوتين اللتين أشرت إليهما سابقاً الأكثر نفعاً. انظر: Kahin, ed., *Government and Politics of Southeast Asia*, and Hinton [et al.], *Major Governments of Asia*,

وكذلك وجدت بعض المواد الدراسية المقارنة قيّمة في: Emerson, *From Empire to Nation; the Rise to Self-assertion of Asian and African Peoples.*

حول إندونيسيا، انظر: H. Feith: *The Wilopo Cabinet, 1952-1953: A Turning Point in Post-Revolutionary Indonesia*, Monograph Series (Ithaca, NY: Modern Indonesia Project, Southeast Asia Program, Dept. of Far Eastern Studies, Cornell University, 1958), and *The Indonesian Elections of 1955*, Interim Reports Series, Modern Indonesia Project (Ithaca, NY: Modern Indonesia Project, Southeast Asia Program, Dept. of Far Eastern Studies, Cornell University, 1957); G. Pauker, «The Role of Political Organization in Indonesia,» *Far Eastern Survey*, vol. 27 (1958), pp. 129-142, and *Local, Ethnic, and National Loyalties in Village Indonesia: A Symposium.*

حول مالايا، انظر: M. Freedman, «The Growth of a Plural Society in Malaya,» *Pacific Affairs*, vol. 33 (1960), pp.158-167; N. Ginsburg and C. F. Roberts, Jr., *Malaya* (Seattle: University of Washington, 1958); J. N. Parmer, =

حتى بداية العام 1957 تقريباً، كان التوتر بين جاوة والجزر

= «Malaya's First Year of Independence,» *Far Eastern Survey*, vol. 27 (1958), pp. 161-168; T. E. Smith, «The Malayan Elections of 1959,» *Pacific Affairs*, vol. 33 (1960), pp. 38-47.

حول بورما، انظر: L. Bigelow, «The 1960 Elections in Burma,» *Far Eastern Survey*, vol. 29 (1960), pp. 70-74; G. Fairbairn, «Some Minority Problems in Burma,» *Pacific Affairs*, vol. 30 (1957), pp. 299-311; J. Silverstein, «Politics in the Shan State: The Question of the Secession from the Union of Burma,» *Journal of Asian Studies*, vol. 18 (1958), pp. 43-58, and Tinker, *The Union of Burma, a Study of the First Years of Independence*.

حول الهند، انظر: B. R. Ambedkar, *Thoughts on Linguistic States*; *Leadership and Political Institutions in India*, Edited by Richard L. Park and Irene Tinker (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1959); *Report of the States Reorganization Commission* (New Delhi: [n. pb], 1955), and M. Weiner, *Party Politics in India; the Development of a Multi-party System* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957).

حول لبنان، انظر: V. Ayoub, «Political Structure of a Middle East Community: A Druze Village in Mount Lebanon,» (Ph.D. Thesis, Harvard University, 1955); Pierre Rondot, *Les Institutions politiques du Liban; des communautés traditionnelles à l'état moderne*, publications de l'Institut d'études de l'Orient contemporain; t. 1 (Paris: Institut d'études de l'Orient contemporain, 1957); Nicola A. Ziadeh: *Syria and Lebanon*, Nations of the Modern World (London: F.A. Praeger, 1957), and »The Lebanese Elections, 1960,» *Middle East Journal*, vol. 14 (1960), pp. 367-381.

حول المغرب، انظر: D. Ashford, *Political Change in Morocco*, Princeton Oriental Studies: Social Sciences; 3 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1961); Barbour, ed., *A Survey of North West Africa (the Maghrib)*; H. Favre, «Le Maroc A l'epreuve de la Democratisation,» (Unpublished, 1958); Jean Lacouture and Simone Lacouture, *Le Maroc à l'épreuve* (Paris: Seuil, 1958); W. Lewis: «Rural Administration in Morocco,» *Middle East Journal*, vol. 14 (1960), pp. 45- =

الخارجية محصوراً ضمن حدود معقولة عن طريق مزيج من الحالات مؤلف من الزخم المستمر للتضامن الثوري ومن نظام تمثيلي واسع مؤلف من أحزاب متعددة، ومن حالة من المشاركة، على الطريقة الإندونيسية، في السلطة العليا، في صيغة تُعرف بالـ دوي ـ تونغال (Dwi - Tunggal) ـ القيادة الثنائية ـ حيث نجد اثنين من القادة الوطنيين المخضرمين، سوكارنو، وهو جاوي، ومحمد حتى، وهو سومطري، يتشاركان قمة السلطة رئيساً ونائباً للرئيس في الجمهورية إلا أنه، ومنذ ذلك الحين، اضمحلَّ التضامن، وانهار النظام الحزبي، وحصل الانشقاق في القيادة الثنائية. وعلى الرغم من فعالية القمع العسكري للتمرد المناطقي في 1958، وعلى الرغم من محاولات سوكارنو المحمومة لتركيز الحكومة في شخصه بما هو مجسِّد لـ «روحية [العام] 1945»، فإن التوازن السياسي المفقود لم يُسترجع، وأصبحت الدولة الجديدة نموذجاً لحالة كلاسيكية من الفشل السيادي/ التكاملي. ومع كل خطوة كانت الدولة تخطوها باتجاه الحداثة، كان يتزايد منسوب الاستياء المناطقي؛ ومع كل

= 54, and «Feuding and Social Change in Morocco,» *Journal of Conflict Resolution,* vol. 5 (1961), pp. 43-54.

حول نيجيريا، انظر: J. Coleman, *Nigeria; Report of the Commission Appointed to Enquire into the Fears of Minorities and the Means of Allaying Them* (London: HMSO, 1958), and Hugh H. Smythe and Mabel M. Smythe, *The New Nigerian Elite* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1960).

وفي دراستي للأحداث الراهنة وجدت فائدة كبيرة في «رسائل فريق الجامعة الأميركية الميدانية» وخاصة تلك المتعلقة بإندونيسيا و. هانا (W. Hanna) ومالايا والهند ب. تالبوت (P. Talbot) والمغرب س. غالاغر (C. Gallagher) ونيجيريا ر. فرودين (R. Frodin).

[جُمعت اللائحة المدوَّنة أعلاه منذ عقد من السنين، ومنذ ذلك الحين ظهرت أعداد كبيرة من الأعمال التي تتناول الموضوع الذي بين أيدينا. إلا أنه ليس هناك حتى الآن ثبت بيبليوغرافيٌ شاملٌ في هذا الحقل بحسب علمي].

تزايد للاستياء المناطقي، كان يتكشَّف المزيد من العجز السياسي؛ ومع كل تكشُّف للعجز السياسي، كان يحصل فقدان للعصب السياسي يصاحبه لجوء مستقتل لمزيج متقلقل من القهر العسكري والانتعاش الأيديولوجي.

ومع الانتخابات العامة للعام 1955، التي أتمت الخطوط العريضة للنظام البرلماني، أصبح من الظاهر الذي لا يقبل التغاضي لكل إندونيسي عاقل أنهم أصبحوا أمام مفترق طرق، إما لإيجاد طريقة ما لحل مشكلاتهم من ضمن إطار مدني حديث كانوا قد صنعوه مؤخراً، وإما مواجهة أزمة متصاعدة بقوة من الاستياء الغرائزي والصراع الباراسياسي. وبعدما كان يُتوقع من الانتخابات أن تنقي الأجواء، إذا بها تعكِّرها، فهي نقلت مركز الثقل السياسي من القيادة الثنائية إلى الأحزاب، فهي أظهرت القوة الشعبية للحزب الشيوعي، الذي حصل على نحو 16 في المئة من إجمالي الأصوات، وليس ذلك فحسب، بل كان التأييد الشعبي له يأتي من جاوة بنسبة تقارب التسعين في المئة، ما أدى إلى امتزاج التوترات المناطقية بالأيديولوجية. كما أضفت هذه الانتخابات صورة دراماتيكية حركية على واقع أن مصالح بعض أهم مراكز القوى في المجتمع ـ الجيش، الجالية الصينية، بعض تجار التصدير في الجزر الخارجية، وما شابه ـ لم تكن تحظى بتمثيل مناسب في النظام السياسي الرسمي. كما إن الانتخابات أدت أيضاً إلى نقل قاعدة التأهيل للقيادة السياسية من مفهوم التميز الثوري إلى مفهوم الجاذبية الشعبية. وكانت متطلبات الانتخابات كثيرة في وقت واحد: إذا كان للنظام المدني القائم أن يستمر ويتطور، فمن الضروري تنظيم مجموعة جديدة كاملة من العلاقات بين الرئيس ونائب الرئيس والبرلمان والحكومة؛ ضرورة احتواء أي حزب شمولي ذي طبيعة عدوانية وذي تنظيم جيد يكون

معادياً للُبّ مفهوم الحياة السياسية الديمقراطية القائمة على تعدد الأحزاب؛ ضرورة ضم الجماعات المهمة غير الداخلة في الإطار البرلماني إلى الحياة السياسية ولإقامة علاقة بينها وبين الحياة البرلمانية؛ ضرورة إيجاد قاعدة جديدة للتضامن بين النخب غير تلك المنبثقة من التجارب المشتركة بين العامين 1945 و1949. وبالنظر إلى الظروف المعاكسة المتمثلة بالمشاكل الاقتصادية البالغة الصعوبة، ومناخ الحرب الباردة العالمية، والنزاعات الثأرية الكثيرة المستحكمة بين القادة في أعلى المناصب، فقد كان ليكون مفاجئاً جداً لو تم الإيفاء بهذه المتطلبات. ولكن ليس هناك ما يدفع للاعتقاد، باعتبار المهارات السياسية المطلوبة، أن ذلك ما كان ليتم.

في أي حال، لم يتم ذلك. وفي أواخر العام 1956 ازداد التوتر في العلاقة بين سوكارنو وحتا وهي طالما كانت حساسة ومتوترة، إلى أن قدم الأخير استقالته، وكان من شأن هذا العمل أن يزيل صفة الشرعية عن الحكومة المركزية من وجهة نظر الكثير من المجموعات القيادية العسكرية والمالية والسياسية والدينية في الجزر الخارجية. كانت هذه السلطة الثنائية هي الضمانة الرمزية، والواقعية أيضاً إلى حد كبير، للاعتراف بالشعوب المختلفة التي كانت تقطن الجزر الخارجية على أنهم شركاء بالكامل وبالتساوي في الجمهورية مع الجاويين الذين كانوا يفوقونهم بكثير في التعداد، وكانت هذه الثنائية نوعاً من الضمانة شبه الدستورية بأن الذيل الجاوي (الجزء الأصغر) لن يكون هو المحرِّك للكلب الإندونيسي (الجزء الأكبر من الكيان). وكان سوكارنو، الذي كان في جزء منه جاوياً صوفياً وفي جزء آخر انتقائياً عتيقاً، وحتى (نائبه)، الذي كان سومطرياً متطهِّراً في جزء منه وإرادياً متحرراً في الجزء الآخر، كان يكمل واحدهما الآخر ليس فقط في السياسة بل أيضاً في الجانب

الغرائزي. كان سوكارنو يختصر في نفسه الثقافة التوفيقية للإنسان الجاوي العصي على الفهم أو التصنيف؛ بينما كان حتى يمثل الروح التجارية الإسلامية عند أهالي الجزر الخارجية الذين كانوا أقل دقةً وبراعة. وكانت الأحزاب السياسية الكبرى ـ وخاصة الشيوعيين الذين مزجوا ما بين الأيديولوجية الماركسية و«الديانة الشعبية» التقليدية لدى الجاويين، وتيار ماسجومي الإسلامي، الذي كان قد حظي بأكثر من نصف التصويت الشعبي له في المناطق الأكثر تمسكاً بالإسلام خارج جاوة، وبذلك أصبح هو الناطق الرئيسي باسمها ـ هذه الأحزاب أخذت بالاصطفاف بحسب تلك المواقف. وهكذا حين استقال نائب الرئيس وتحرك الرئيس ليصبح المحور الوحيد في الحياة الوطنية الإندونيسية، في ظل تصوره لحركة العودة إلى العام 1945 (أي ما قبل الانتخابات) وفكرة «الديمقراطية الموجَّهة»، اختل الميزان السياسي للجمهورية ودخل عهد الاستياء المناطقي مرحلته الحرجة.

ومنذ ذلك الحين، كان هناك تعاقب بين فترات من العنف المتشنج وفترات من البحث المضطرب عن حلول سياسة ناجعة. وهكذا تعاقبت تترى محاولات الانقلاب الفاشلة ومحاولات الاغتيال الفاشلة، وحركات التمرد الفاشلة، تفصل بينها تجارب مذهلة في ثرائها الأيديولوجي والمؤسسي. وهكذا أفسحت حركات «الحياة الجديدة» المجال لحركات «الديمقراطية الموجَّهة»، ثم أفسحت حركات «الديمقراطية الموجهة» في المجال لحركات «دستور العودة إلى 1945»، بينما كانت الهيكليات الحكومية ـ المجالس الوطنية، لجان التخطيط الرسمية، المؤتمرات الدستورية، وما إلى ذلك ـ تتكاثر مثل الأعشاب الضارة في حديقة مهملة. ولكن، لم ينبثق من كل تلك اللهوجة العصبية ومن كل تلك الشعارات الطنانة أي شكل

قادر على احتواء التنوع في البلاد، وذلك لأن هذا الارتجال العشوائي لا يمثل بحثاً واقعياً عن حل لمشاكل البلاد التكاملية/السيادية وإنما يمثل ستاراً دخانياً يائساً يخفي وراءه قناعة متزايدة بقرب وقوع كارثة سياسية وشيكة. وفي اللحظة الراهنة، نجد أمراً واقعاً تنقسم فيه القيادة الثنائية إلى شقين ـ فهناك سوكارنو الداعي دوماً وأبداً بنغمة متصاعدة إلى تجديد «روح الوحدة الوطنية الثورية»، وهناك من جهة أخرى الجنرال أ. هـ. ناسوتيون (A. H. Nasution)، وزير الدفاع ورئيس أركان الجيش السابق (وهو سومطري محترف آخر لا لون محدداً له)، يقوم بتوجيه العسكريتاريا في دورها الموسَّع الجديد بصفتها سلكاً جديداً شبيهاً بأسلاك الخدمة المدنية. إلا أن علاقة الرجلين أحدهما بالآخر، كما المدى الحقيقي لسلطتهما الفعلية، تبقى غير محدَّدة المعالم، مثلها في ذلك مثل أي شيء آخر في الحياة السياسية الإندونيسية.

وقد أثبتت الأحداث دقة التوقع الكامن في «القناعة المتزايدة بقرب وقوع كارثة سياسية وشيكة»، فقد استمرت أيديولوجية الرئيس سوكارنو المحمومة في التصاعد لغاية ليل اليوم الثلاثين من شهر أيلول/سبتمبر من العام 1965، حين قام آمر الحرس الجمهوري بمحاولة انقلاب عسكري. وقتل في المحاولة ستة من كبار ضباط الجيش (نجا منها الجنرال ناسوتيون بأعجوبة)، إلا أن المحاولة فشلت حين تصدى لها جنرال آخر، سوهارتو، حيث حشد قوى الجيش وضرب قوة المتمردين. وتلا ذلك فترة استمرت عدة أشهر شهدت حملة وحشية فائقة على الصعيد الشعبي ـ تركزت بشكل رئيسي في جاوة وبالي، وكذلك شهدت سومطرة أحداثاً متفرقة في تلك الأحداث ـ كانت موجهة ضد الأفراد الذين كان يُظن أنهم تابعون للحزب الشيوعي الإندونيسي، الذي اعتُبر القوة المحركة

خلف محاولة الانقلاب. وقد لقي بضعة مئات من الآلاف من الناس حتفهم في تلك المجازر، كانوا بمعظمهم من القرويين الذين قتلهم قرويون آخرون (مع أنه كانت هناك حالات إعدام قام بها الجيش أيضاً)، وفي جاوة على الأقل حصلت أعمال قتل ـ حيث قام متشددون مسلمون بقتل أفراد من التيار التوفيقي من أصول هندية ـ بدافع النوازع الغرائزية التي وصفناها سابقاً. (كما كانت هناك أعمال عدوانية ضد الصينيين، وخاصة من سومطرة، إلا أن الجزء الأكبر من عمليات القتل كانت تحصل على يد جاويين ضد جاويين آخرين، ومن باليننيين ضد باليننيين آخرين، وما إلى ذلك). وبالتدريج، حل سوهارتو محل سوكارنو في قيادة البلاد، وتوفي سوكارنو في العام 1970، بعد سنتين من استلام سوهارتو سدة الرئاسة رسمياً. ومنذ ذلك الحين، تُدار البلاد من قِبل الجيش بمعاونة خبراء وإداريين مدنيين مختلفين. وشهدت الانتخابات العامة الثانية التي جرت في صيف العام 1971، فوز الحزب الذي تدعمه وتسيطر عليه الحكومة، كما أدت إلى إضعاف الأحزاب السياسية القديمة الأخرى. أما الآن، فعلى الرغم من أن التوتر بين الجماعات المرتكزة في تشكلها إلى النوازع الغرائزية، من دينية ومناطقية وإثنية، لايزال حاداً، وقد يكون في الواقع تعمَّق بفعل أحداث العام 1965، فإننا لا نرى له أي تعبيرات علنية بشكل واسع. ولكن يبدو ـ لي على الأقل ـ أنه من غير المحتمل أن يبقى الوضع على ما هو عليه لوقت طويل.

مالايا

إن اللافت في حالة مالايا هو الحد الذي وصلت إليه عملية التكامل للجماعات المختلفة في مجتمع ذي أعراق متعددة بحصول هذه العملية ليس من ضمن هيكلية الدولة بما هي دولة، بل من ضمن ذاك الاختراع السياسي الأحدث عهداً، ألا وهو التنظيم

الحزبي. وتشهد الحياة السياسية في مالايا تحالفاً واسعاً يشمل منظمة المالاويين الوطنية المتحدة ورابطة الصينيين في مالايا والمؤتمر الهندي المالاوي ـ والمنظمة الأخيرة أقل أهمية من السابقتين؛ ومن ضمن هذا التحالف يجري، على نحو واقعي وغير رسمي، التكيف مع الأزمات الغرائزية، ويجري التعامل بفعالية، حتى الآن، مع النوازع الانقسامية، التي لا تقل حدةً في مالايا عن مثيلاتها في أي دولة جديدة أو قديمة أو متوسطة العمر ـ بامتصاصها، وتحويل وجهتها واحتوائها. وقد أُسِّس التحالف في العام 1952، في ذروة حالة «الطوارئ» الإرهابية، على يد عناصر محافظة من الطبقات الاجتماعية العليا من الجاليتين المالاوية والصينية (أما الجالية الهندية، التي كانت تقف محتارة حينذاك حِيال الطريق الذي ينبغي سلوكه، فانضمت إلى التحالف بعد إنشائه بسنة أو سنتين). وفي ذلك، نجد أن التحالف هو أحد أبرز الأمثلة على الممارسة الناجحة لفن المستحيل في نطاق سياسة الدول الجديدة برمته ـ حزب متحد لا طائفي مؤلف من أحزاب ثانوية، هي بنفسها، بصراحة ووضوح، وأحياناً بحماسة شديدة طائفية في طبعها ودعوتها، متواجد في سياق من الشكوك والعداوات الغرائزية التي قد تجعل من إمبراطورية الهابسبورغ تبدو مثل الدانمارك أو أستراليا، فبحسب الظاهر، لا يجدر بمثل هذا التحالف أن يعمل ويكون فاعلاً. وفي أي حال، السؤال المهم هو ما إذا كان هذا التحالف سيستمر في العمل، فمالايا لم تحصل على استقلالها إلا منذ أواسط العام 1957، وقد أفادت من ظروف اقتصادية مؤاتية نسبياً، كما أفادت ـ باستثناء التمرد الشيوعي ـ من انتقال هادئ إلى حد معقول للسلطة والسيادة، أتاحه استمرار الوجود الإنجليزي، كما أفادت من قدرات حكم استبدادي عقلاني لإقناع سواد الناس بأنه هو الواسطة الأقرب للوصول إلى مطامحهم، أنسب مما تقدمه قيادة الجناح اليساري ذات الدعوة

الشعبوية العاطفية التي تميز الحياة السياسية في معظم الدول الجديدة، فهل يكون حكم التحالف هو الهدوء ما قبل العاصفة كما كانت الحال مع الحزب الوطني المتحد، الذي يشبهه، في سيلان؟ هل يكون قدر هذا التحالف الوهن والتفكك عندما تثور العواصف الاجتماعية والاقتصادية كما حصل مع القيادة الثنائية في إندونيسيا؟ وبكلمة واحدة، هل هذا التحالف من الطيبة بحيث لن يستمر؟

إن المبشرات والطوالع مختلطة، ففي الإنتخابات العامة الأولى، التي عقدت قبل الثورة حصد التحالف 80 في المئة من الأصوات و51 مقعداً من أصل 52 في المجلس التشريعي الاتحادي، ما جعله الوريث الشرعي للنظام الاستعماري في السلطة؛ أما في انتخابات العام 1959، وهي الأولى التي عقدت بعد الاستقلال، فقد خسر التحالف الكثير من مواقعه لصالح أحزاب طائفية بسيطة، وهبطت نسبة أصواته إلى 51 في المئة وعدد مقاعده إلى 73 من أصل 103. أما القطاع المالاوي في التحالف، آمنو UMNO، فقد أضعفه الانتصار المفاجئ الذي أحرزه حزب طائفي متشدد يدعو إلى إقامة دولة إسلامية، وإلى «استعادة السيادة المالاوية»، وإلى إقامة دولة «إندونيسيا الكبرى»، الذي اكتسح منطقة شمال شرقي البلاد الريفية، ذات الأغلبية المالاوية الساحقة التي تتسم بالتدين. أما الجناحان الصيني والهندي في التحالف فقد أوهنهما وجود الأحزاب الماركسية في المدن الكبرى وفي أواسط الساحل الغربي الغني بمناجم القصدير وصناعة المطاط، كانت أعداد كبيرة من المقترعين الجدد، من الطبقات الدنيا في الجاليتين الصينية والهندية، قد دخلت لوائح الانتخابات تحت قوانين الجنسية الجديدة الأكثر تحرراً في عهد ما بعد الاستقلال، وكانت الأيديولوجية الماركسية، هنا كما في أي مكان آخر، تكيف نفسها مع وجود الانتماءات الغرائزية من دون

صعوبة. وبعد أن مُني التحالف بهذه الخسارة الانتخابية ـ التي ظهرت بوادرها لأول مرة في انتخابات الولايات التي جرت قبل الانتخابات الفدرالية ببضعة أشهر ـ أصبح التحالف قاب قوسين أو أدنى من الإنهيار والتشقق الكامل. وأغرت الخسائر التي مُني بها الجناح المالاوي UMNO العناصر الشابة والأقل محافظة في الجناح الصيني MCA للضغط للحصول على ترشيحات أكثر للعناصر الصينية، وللمطالبة بإدانة واضحة من التحالف للعرقية المالاوية ـ وإلى مراجعة السياسة التربوية للدولة في ما يخص مشكلة اللغة في المدارس الصينية. وكانت ردة فعل المتطرفين في آمنو من النوع نفسه، وبالرغم من رتق الشق، أو ترقيعه، وإنجاز ذلك في الوقت المناسب قبل الانتخابات، فقد قدم عدد من القياديين الشبان في الجناح الصيني MCA استقالتهم، وتأهبت قيادة الجناح المالاوي UMNO لطرد «المحرضين» الغرائزيين من بين صفوف الحزب.

وهكذا، فعلى الرغم من مشابهة وضع مالايا لما حصل في إندونيسيا، في أن إجراء الانتخابات العامة قد ركز الانتباه على القضايا الغرائزية الهاجعة بحيث أصبح من المتعين مواجهتها بشكل مباشر بدلاً من إخفائها خلف ستار من البلاغة الخطابية الوطنية، إلا أنه يبدو أن الطاقات السياسية المالاوية قد أثبتت، حتى الآن، جدارة أكبر في التعامل مع هذه المهمة. وعلى الرغم من الضعف الذي أصاب السيطرة المطلقة للتحالف وعلى الرغم من الوهن الذي أصاب وحدته فجعله أضعف سلطة وأوهى وحدةً مما كان عليه في فترة بعد الاستقلال مباشرة، فهو لايزال في السلطة بشكل مريح ولايزال يقدم الإطار المدني الفعال الذي يمكن من ضمنه تكييف واحتواء القضايا الغرائزية الحادة بدلاً من تركها تجري على سجيتها في فوضى باراسياسية عارمة. إن النمط الذي يبدو أنه يتطور الآن، بل ربما كان يتبلور أيضاً، هو نمط يكون فيه حزب وطني شامل، ذو أجزاء أو

أحزاب فرعية ثلاثة، يغطي الدولة بكاملها تقريباً، بينما تواجهه أحزاب صغيرة ـ أحزاب طبقية تهاجمه لكونه طائفياً، وأحزاب طائفية تهاجمه لأنه ليس طائفياً بما يكفي من وجهة نظرها (ويهاجمه كلاهما لكونه «غير ديمقراطي» ولكونه «رجعياً») ـ ويحاول كلٌ من هذه الأحزاب الصغيرة استلاب فلذات من واحد أو آخر من مكونات هذا الحزب الكبير بتركيز الهجوم على نقاط التوتر التي تنشأ داخله في خلال مسار عمله وباللعب بشكل واضح وأكثر علانية على أوتار النوازع الغرائزية. إن آلية العمل الداخلية المتشابكة في التحالف تسعى إلى الاستمساك بمركز الوسط الحيوي في مواجهة الجهود الآتية من كل الاتجاهات الرامية إلى تقويض منبع القوة الأساسي فيه ـ وهو التفاهم السياسي بين القادة المالاويين والصينيين والهنود، وهو تفاهم مبني على فكرة المعاوضة وعلى فكرة «كلنا في مركب واحد» ـ هذه الآلية هي الآن جوهرة الثورة التكاملية/السيادية في مسيرتها في مالايا.

وفي العام 1963، تغيرت مالايا فأصبحت ماليزيا، أصبحت اتحاداً يضم مالايا الأصلية (أي شبه الجزيرة المالاوية)، وسنغافورة وإقليمي سرواك وصباح الشماليين في جزيرة بورنيو. وبقي التحالف هو حزب الغالبية، إلا أن الحزب السنغافوري الأكبر، حزب العمل الشعبي، سعى إلى التسلل إلى صفوف الجالية الصينية في شبه الجزيرة بما يؤثر على مكانة الـ MCA، المكوِّن الصيني في التحالف الحاكم في ماليزيا، ويهدد التحالف بذاته والتوازن السياسي القائم بين الصينيين والمالاويين. وفي آب/أغسطس من العام 1965، بلغت التوترات الناشئة عن هذا الوضع درجة دفعت بسنغافورة إلى ترك الاتحاد وأصبحت دولة مستقلة. ولم يكن من شأن المعارضة الحادة للاتحاد الجديد من قِبل إندونيسيا ومعارضة الفيليبين لإدخال ولاية صباح في الاتحاد إلا أن أضافت إلى التوترات التي صاحبت تشكيل

هذا الكيان السياسي الجديد. وفي الانتخابات العامة التي أجريت في أيار/مايو من العام 1969، فقد التحالف الأغلبية الضئيلة التي كانت له، وكان ذلك أساساً نتيجة فشل المكون الصيني في التحالف (MCA) بالحصول على دعم الجالية الصينية (وقد توجه هذا الدعم إلى حزب العمل الصيني الديمقراطي) كما كان نتيجةً للأرباح الانتخابية التي حققها الحزب الإسلامي الطائفي الذي ذكر أعلاه، وهو قد حصل على ما يقرب من ربع الأصوات. أما حزب الـ MCA، فبعد أن شعر بأنه خسر ثقة الجالية الصينية، فقد ترك التحالف، مسبباً أزمة كبرى. وفي وقت لاحق من الشهر ذاته اندلعت أعمال شغب طائفية دموية في العاصمة كوالالمبور، لقي فيها ما يقرب من 150 شخص حتفهم، قتل معظمهم بشكل وحشي، وانقطعت الاتصالات بين الجاليتين الصينية والمالاوية بشكل كامل تقريباً. وتم فرض حالة الطوارئ ثم هدأت الأوضاع، في أيلول/سبتمبر من العام 1970، استقال تينكو عبد الرحمن الذي رأس الأمنو والتحالف منذ إنشائهما، وحل محله نائبه والرجل القوي في النظام تون عبد الرزاق. وتم انهاء حالة الطوارئ أخيراً واستعيد الحكم البرلماني بعد واحد وعشرين شهراً، في شباط/فبراير 1971. ويبدو في الوقت الراهن أن الوضع قد استقر وأن التحالف لايزال متماسكاً في مواجهة الطائفية لاستلاب أجزاء منه (على الرغم من استمرار ثورة يشنها شيوعيون صينييون بشكل حرب عصابات في سرواك)، مع أن البلاد كلها قد تكون قد ابتعدت قليلاً عن حالة التوافق الطائفي التي كانت قد سادت في سنواتها الأولى.

بورما

إن الحالة في بورما تقف على طرف نقيض من الحالة المالاوية، ففي بورما، وعلى العكس من الوضع في إندونيسيا، هناك حزب

وطني جامع في الحكم («الجناح النظيف» التابع ليو نو (U NU) في عصبة الحرية الشعبية المناهضة للفاشية (AFPFL Anti - Fascist People's Freedom League) [1962]، وهو يحكم دولة تعتبر رسمياً اتحادية فدرالية، ولا يقف في وجهه سوى معارضة ضعيفة، وإن اتسمت بالمرارة. ولكن على الرغم من كل ذلك فإن سلطة هذا الحزب ترتكز أساساً إلى مخاطبة الكبرياء الثقافية للبورميين (أي الناطقين بالبورمية) بشكل مباشر، بينما تُركت الأقليات، التي ساهم بعضها في إبقاء البلاد في حالة حرب أهلية متعددة الأطراف خلال السنوات الأولى التي تلت الاستقلال، تُركت لعناية لنظام دستوري معقد في تركيبه وغريب في عمله ليحميها تظرياً من الهيمنة البورمية التي كانت النتيجة الواقعية لذلك النظام الحزبي. وفي هذا الوضع، نجد الحكومة بذاتها بوضوح وإلى حد بعيد جداً هي الواسطة التي تستخدمها جماعة مركزية واحدة تقوم على أسس غرائزية، وبهذا تواجهها مشكلة خطيرة تتمثل في المحافظة على شرعيتها في أعين الجماعات الهامشية ـ التي تشكل أكثر من ثلث عدد السكان ـ التي تميل إلى النظر إلى هذه الحكومة على أنها كيان غريب؛ وهي مشكلة حاولت الحكومة حلها إلى حد بعيد بمزيج من المبادرات التشريعية المدروسة الهادفة إلى تطمين الأطراف الأخرى من جهة وبمحاولة امتصاصها من جهة أخرى.

باختصار، كان النظام الدستوري الذي صُمِّم لتهدئة مخاوف الأقليات يتألف ـ في ذلك الوقت [1962] ـ من ست «ولايات» غير منتظمة إدارياً وقضائياً، مرسَّمة إلى حد كبير بحسب خطوط مناطقية ـ لغوية ـ تراثية مع سلطات غير متشابهة في الشكل. وكانت بعض الولايات لها الحق الاسمي فقط بالتأكيد ـ في الانفصال؛ بينما لم تكن الولايات الأخرى تمتلك مثل هذا الحق. وكان لكل ولاية ترتيباتها الانتخابية المختلفة عن سائر الولايات. وكانت التركيبة

الحكومية تختلف من ولاية إلى أخرى، من ولاية تشين (Chin) مثلاً التي لم تكن تتمتع بأي استقلال ذاتي، إلى ولاية شان (Shan)، حيث استطاع القادة «الإقطاعيون» التقليديون المحافظة على قَدْر كبير من سلطاتهم التقليدية؛ بينما لم تكن بورما نفسها تُعتبر ولاية من ولايات الدولة الداخلة في الاتحاد، إنما كان ينظر إليها على أنها لا تتميز عن الاتحاد ككل، وتتفاوت درجة تطابق الحدود الإقليمية للولايات مع حقائق الانتماءات الغرائزية لشعوبها ـ مع شعب الكارين (Karen) الذي كان يعاني من استياء مزمن هو الأطول زمناً، وولاية كايا (Kayah) الصغيرة المرتكزة بوضوح إلى اختراع عرق «الكارين الحُمْر» الذي كان اختراعاً سياسياً ملائماً. ومن كل ولاية كان يُنتخب موفدون لتمثيلها في مجلس الوجهاء الذي كان يؤلف أحد جزأي المجلس التشريعي، والمجلس الوطني الذي كان مركَّباً بشكل يعطي أفضلية واضحة لشعوب الأقليات. وفي نظام الحكم الاتحادي، يتضاءل الدور الفعلي لهذا المجلس أمام دور مجلس العوام، أي مجلس النواب؛ أما في مجالس الولايات، فبما أن مندوبي الولاية لمجلس الوجهاء الاتحادي، هم في الوقت نفسه أعضاء في المجلس المحلي مع أعضاء مجلس النواب في الولاية، فهم يؤدون دوراً هاماً على صعيد الحكم المحلي. إضافة إلى ذلك، فإن رئيس الولاية (أي رئيس مجلس الولاية) يُعيَّن في الوقت ذاته وزيراً ممثلاً للولاية في الحكومة الاتحادية، وتحتاج التعديلات الدستورية إلى موافقة الثلثين من كلٍّ من المجلسين التشريعيين، وهكذا تمتلك الأقليات حق المراقبة الرسمية على الأقل على سلطات الحكومة وعلى مجلس العوام الذي هو الجهة التي تُعتبر الحكومة مسؤولة تجاهها. وختاماً، فإن منصب رئاسة الاتحاد، وهو منصب تشريفي احتفالي بمعظم مندرجاته، يجري تداوله مداورة بين الجماعات الإثنية المختلفة بحسب اتفاق عُرْفي وليس بحسب حكم دستوري.

وهكذا، من ضمن هذه الهيكلية الدستورية المعقدة والدقيقة، والتي تؤدي إلى تعمية الفوارق بين الاتحاد ومكوناته من الولايات الإفرادية بينما تظهر وكأنها تشكل هذه الفوارق رسمياً، تجري متابعة سياسات عُصبة AFPFL التي تهدف إلى امتصاص الإثنيات الأخرى في كيان الدولة الواحدة. إن هذا التقليد في البَرْمَنَة (Burmanization)، أو ما تسميه بعض جماعات الأقليات «إمبريالية» AFPFL، يعود إلى بدايات الحركة الوطنية في نوادي الطلاب البوذيين في أوائل القرن (العشرين)؛ وبحلول ثلاثينيات القرن، كان الثاكين (Thakins) يدعون إلى قيام دولة مستقلة تكون اللغة البورمية فيها هي اللغة الرسمية، ويكون اللباس البورمي التقليدي هو اللباس الوطني، وحيث يُستعاد الدور التقليدي للرهبنة البوذية (وهم بورميون بمعظمهم) معلماً ومرشداً ومستشاراً للحكومة العلمانية. ومنذ الحصول على الاستقلال ووصول ثاكين نو المتديِّن إلى سُدة رئاسة الحكومة، سعت الحكومة بشدة للوصول إلى هذه الغايات، إن التخفيف الملحوظ في الضغوط لامتصاص الشعوب الأخرى خلال الحكم العسكري الذي دام سنة ونصفاً، تلته فترة أخرى من الضغوط الأكثر شدة بعد فوز يو نو ثانيةً في الانتخابات في العام 1960 تحت شعار «البوذية هي الدين الرسمي للدولة». (في بورما بذاتها حصل جناحه «النظيف» من عصبة AFPFL على حوالى 80 في المئة من مقاعد مجلس النواب؛ أما في الولايات وفي منطقة الأركان (Arakan) التي كان يعمها الاستياء، فحصل على حوالى الثلث).

وبنتيجة ذلك، كانت معظم حالات التكيُّف السياسية للمصالح الغرائزية في بورما تميل للانصباب، شكلاً على الأقل، في الإطار القضائي، ليجري تنفيذها ضمن مفردات مصطنعة وغريبة للشرعية الدستورية. وكان شعب الكارين على قناعة بأن الحدود الرسمية

لولايتهم كانت من الضيق بحيث لا تعوضهم عن خسارة الامتيازات الخاصة النى كانوا يتمتعون بها تحت النظام الاستعماري، وهذا ما دفعهم إلى التمرد؛ وبعد هزيمهم العسكرية على يد القوات الاتحادية اضطروا للخضوع وتقبل تلك الحدود، بالإضافة إلى مجموعة من العقوبات التشريعية الإضافية التي فُرضت عليهم لتلقينهم درس الخضوع: التنازل الصريح عن الحق في الانفصال عن الاتحاد، وتخفيض عدد ممثليهم في مجلس البرلمان، وإلغاء قرار سابق بتوحيد ولاية كايا مع الكارين. وعلى نحو مماثل، كانت مشاعر الاستياء الغرائزية لدى الأركان والمون (Mon) ـ والتي اندلعت في أعمال عنف مفتوحة بشكل متقطع ـ وجدت تعبيراً لها في المطالبات بإنشاء ولايات للأركان والمون، الأمر الذي اضطر يو نو للقبول به، بعد ما كان قد رفضه لمدة طويلة، بالرغم من معارضته المتكررة لتشكيل أي ولايات جديدة. وفي ولاية شان، لوح القادة التقليديون بحقهم الدستوري في الانفصال وبحقهم في إنشاء دولة كما هو منصوص عليه في الدستور، وكان ذلك بمثابة سلاح تفاوضي في نزاعهم مع الاتحاد حول مقدار ونوع التعويض المستحق لهم مقابل التنازل عن عدد من حقوقهم التقليدية، وهلمَّ جرّا. وكان هذا الإطار الدستوري الشاذ وغير التقليدي، الذي تمت صياغته بعبارات جميلة وبمعان ملتبسة مفيدة في غموضها بحيث «لا يعلم حتى المحامون البورميون، ما إذا كان الاتحاد في الواقع دولة فيدرالية أو متحدة»[34]. كان هذا الإطار الدستوري يسمح لنظام الحزب الواحد، البورمي المحور AFPFL بالمضي قدماً في سياساته الاحتوائية في كل مناحي الحكومة الفعلية تقريباً، بينما يحافظ على الحد الأدنى من الولاء على الأقل من

(34) Fairbairn, «Some Minority Problems in Burma».

المواطنين البورميين من غير الأصل البورماني، وهذا شيء لم يكن لها منذ عقد من السنين ـ وإذا لم يجر احتواء تلك الحماسة الإثنية، فستفقد هذا الامتياز قبل مضي عَقْد آخر من السنين.

في شهر آذار/مارس من العام 1962، استولى الجنرال ني وين (Ne Win) على السلطة في بورما بعد انقلاب عسكري أطاح يو نو، الذي أودع السجن. وأخذ ني وين في اتباع سياسة انعزالية وتطرف في ذلك، وأصبح الحصول على معلومات حول ما كان يجري داخل بورما بالتفصيل شديد الصعوبة. إلا أن ما يبدو واضحاً الآن هو أن المعارضة المسلحة من قبل الجماعات الإثنية في الأقليات قد استمرت بنفس المستوى السابق تقريباً وأصبحت جانباً منتظماً معتاداً في المشهد السياسي البورمي، في كانون الثاني/يناير 1971، أنشأ يو نو (الذي كان قد أطلق سراحه) مقراً لحزبه «جبهة التحرير الوطنية» في غربي تايلند المتاخمة لولايات شان المتمردة. ولا يبدو أن ذلك أنتج الكثير حتى الآن، إلا أن ثورات الكارين والشان والكاتشين تبدو مستمرة وبوتيرة متسارعة. (منح ني وين الكارين «ولاية» في جنوبي بورما في 1969، ولكنهم اعتبروا أن منحة «الاستقلال الذاتي» كانت محدودة وغير كافية، فشنوا هجوماً في أوائل 1971 بهدف إطاحة ني وين). وفي شباط/فبراير من العام 1971، شُكلت «جبهة التحرير الوطنية المتحدة» وكانت تشمل (العناصر المتمردة في) الكارين والمون والتشين والشان. (وقد وافق الكاتشين، الذين كان لديهم «جيش الاستقلال» الخاص بهم، وافقوا على التعاون ولكنهم لم ينضموا إلى الجبهة.) وهكذا، وعلى الرغم من صعوبة التكهن بماستؤول إليه الأمور على الأرض، بسبب الانغلاق شبه الكامل الذي تتعرض له بورما تجاه المراقبة الخارجية، يبدو واضحاً أن النمط الذي يميز التنافر الغرائزي في بورما لم يتغير تحت حكم ني

وين، وليس ذلك فحسب، بل إنه ازداد تصلباً ليصبح ملمحاً ثابتاً في المشهد السياسي.

الهند

الهند، تلك المتاهة الضخمة المنوّعة، التي نجد فيها الولاءات والانتماءات المختلفة من دينية ولغوية ومناطقية وعرقية وقبلية وطبقية، تُطوِّر الآن شكلاً سياسياً متعدد الجانب يضاهي تركيبتها الاجتماعية والثقافية المعقدة في شذوذها المحير المربك. وها هي الهند تترنَّح (بحسب الصورة المجازية اللطيفة الساخرة التي أتى بها إ. م. فورستر (E. M. Forster)) في هذه الساعة المتأخرة لتأخذ مقعداً لها بين الأمم، لكن تكتنفها من كل جانب الأزمات الغرائزية المعقدة المتراكبة بعضها فوق بعض، فإذا أنت أزلت طبقة الأزمة اللغوية البنجابية ستجد الطائفية الدينية عند السيخ، وإذا أزلت قشرة التاميل المناطقية فستجد العِرْقية المناهضة للبرهمية، وإذا نظرت إلى العنجهية الثقافية البنغالية من زاوية مختلفة، فستطالعك الحماسة للبنغال الكبرى. ولا يبدو أن هناك حلاً سياسياً عاماً ومنتظماً لمشاكل الاستياء الغرائزي في مثل هذا الموقف، ولا يمكن سوى اللجوء إلى مجموعة فضفاضة من الحلول المختلفة تطبق محلياً في كل حالة على حدة، ومرتجلة بحيث يستنبط حل مناسب لكل مشكلة عند نشوئها؛ ولا ترتبط مجموعة الحلول هذه ببعضها بشكل منهجي بل يكون ارتباطها عَرَضياً وقائماً على الاعتبارات العملية، فالسياسات التي تناسب حالة الانشقاق القبلي في آسام ناغا لا يمكن تعميمها لتنطبق على حالة التنافر الطبقي لدى الفلاحين المُلاَّك في آندرا. والموقف الذي اتخذته الحكومة المركزية تجاه أمراء أوريسا، لا يمكن اتخاذه تجاه رجال الصناعة في غوجيرات. وتتخذ مشكلة الأصولية الهندوسية في أوتار براديش، قلب الثقافة الهندوسية، شكلاً مختلفاً نوعاً في مايسور الدرافيدية، ففيما يتعلق بقضايا النزاعات

الغرائزية، لا تبلغ السياسة الهندية إلا أن تكون سلسلة متقطعة من المحاولات التي لا تهدف إلا إلى تأبيد المؤقت.

بالطبع، إن الوسيلة المؤسسية الكبرى التي تجري بواسطتها هذه المحاولات هي حزب «المؤتمر الوطني الهندي». ومع أن «المؤتمر» مثل التحالف المالاوي والـ AFPFL البورمي، هو حزب وطني شامل جامع استبق الأجهزة الحكومية في الدولة الجديدة وأصبح قوتها المركزية الأكثر أهمية، فهو لم يفعل ذلك بوصفه اتحاداً لأحزاب فرعية ذات شعار غرائزي واضح، ولا أداة امتصاصية بيد جماعة الأغلبية. أما المسار الأول (اتحاد أحزاب فرعية غرائزية) فقد حالت دونه التعددية الواسعة في طبيعة النمط الغرائزي ـ ضخامة عدد الجماعات الداخلة في هذا النمط ـ أما المسار الثاني (أداة امتصاصية بيد الأغلبية) فقد حال دونه غياب جماعة مركزية واحدة واضحة ضمن النمط. وبنتيجة ذلك، وبصرف النظر عن ملامحه الهندية الشمالية الخفيفة المميزة، فقد كان المؤتمر يميل لأن يصبح قوة تمتاز بالحياد الإثني والعزم في الحداثة وبنوع من الشمولية على المستوى الوطني، وفي الوقت ذاته، أسس المؤتمر ماكينات حزبية محلية كثيرة منفصلة، وإلى حد بعيد مستقلة عن بعضها البعض، لتأمين السيطرة له على المستوى المحلي. وهكذا فإن المؤتمر يقدم نفسه بصورة مزدوجة: في بؤرة إحدى الصورتين، يقف نهرو، وهو يحاضر في المتعصبين الهندوس والمنغلقين التاميل على حد سواء، «بصورة الفكر الحديث، المتأمل، المثقف، المملوء لهفةً وريبةً وحزماً وشكاً بوجود وطنه»[35]؛ وفي الصورة الأخرى، نجد مجموعة كاملة من

(35) Edward Shils, *The Intellectual between Tradition and Modernity: The Indian Situation*, Comparative Studies in Society and History, Supplement 1 (The = Hague: Mouton, 1961), p. 95.

الزعماء المحليين الأقل انشغالاً والأدنى فكراً، يحاولون معالجة وتدبير (أشياء كثيرة منها) الواقع المحلي المتمثل بوقائع اللغة والطبقة والثقافة والدين للمحافظة على سيطرة الحزب ـ مثل كامراج نادار في مدراس، شافان في بومباي، آتوليا غوش في ماهاراشترا، باتنايك في أوريسا، كايرون في البنجاب، سوفايدا في راجستان.

وقد أضفى قانون إعادة تنظيم الولايات في العام 1956 ـ وهو، كما ذُكر سابقاً، كان ذروة عملية كانت قد بدأت مع حزب المؤتمر قبل الاستقلال بعدة عقود ـ أضفى طابع المؤسسية الرسمية على ذلك النمط القائم على المحور المدني والهامش الغرائزي. إن تقسيم البلاد إلى وحدات فرعية قائمة على أسس لغوية هو جزء لا يتجزأ من المقاربة العامة التي تحاول عزل القوى الباراسياسية عن الاهتمامت القومية بحصرها في سياقاتها المحلية. وبعكس الولايات البورمية، فإن ولايات الهند تمتلك سلطات دستورية حقيقية وواضحة ـ وقد تكون واضحة بأكثر من اللازم ـ في الحقول كلها من التربية والزراعة إلى الضرائب والصحة العامة، بحيث إن العملية السياسية المتمحورة حول مجالس الولايات وتشكيل حكومت الولايات تكون دائماً عملية ذات شأن وأهمية في ما يأتي من أحداث، فعلى مستوى الولاية، ربما، تحصل تلك الأحداث الخطيرة والصراعات المريرة التي تشكل المادة الأساسية في السياسة الهندية المحلية، وعلى هذا المستوى أيضاً تجري تكييفات وتحويرات الاهتمامات الأبرشانية الضيقة، هذا إذا حصلت تلك التكييفات والتحويرات.

وهكذا، ففي انتخابات العام 1957، بأكثر مما كان قد حصل

= [الآن، تقف ابنته السيدة غاندي في هذا الموقع طبعاً، وإن كانت أقل لهفةً من والدها، إلا أن النمط لايزال موجوداً].

في انتخابات العام 1952، وجد حزب المؤتمر نفسه يخوض حرباً على جبهات متعددة، فكان يخوض معارك انتخابية في ولايات متنوعة، ضد أنواع مختلفة من الخصوم الذين كانوا يستغلون أنواعاً مختلفة من مشاعر الاستياء ـ ضد الشيوعيين في كيرالا والبنغال وأندرا؛ ضد الأحزاب الدينية الطائفية في البنجاب وأوتار وماديا براديش وراجستان؛ وضد ائتلافات قبلية في أسام وبيهار؛ وضد جبهات إثنية ـ لغوية في مدراس وماهاراشترا وغوجيرات؛ وضد أحزاب تسعى إلى استعادة النظام الاقطاعي ـ الأميري في أوريسا وبيهار وراجستان؛ وضد اشتراكيي براجا في بومباي. ولم تكن هذه الصراعات كلها تتمحور حول قضايا غرائزية، ولكن بدت كلها تقريباً ـ بما فيها تلك التي انخرطت فيها أحزاب يسارية «طبقية» ـ متأثرة إلى حد ملحوظ بهذه القضايا[36]. وفي أي حال، وبما أن أياً من هذه الأحزاب المعارضة لم يكن قادراً على الانتشار في ما يتجاوز مواقع قوته القليلة حيث كانت الشرايين التي يستقي منها ثرية نسبياً، فإن حزب المؤتمر، بصفته الحزب الوطني الأصيل الوحيد، كان قادراً على تأمين سيطرة ساحقة على كلا الحكومة المركزية والحكومات المحلية مع بعض الاستثناءات ـ على الرغم من أنه لم يُحرز سوى أقل من نصف أصوات المقترعين.

وإنه لسر من تلك الأسرار الشرقية الغامضة كيف نشأت، من هذا

---

(36) «يمكن تفسير نجاح الحزب الشيوعي في كيرالا بوصفه الحزب الشيوعي المحلي الأول في الهند عندما نجح في السيطرة على حكومة الولاية، يمكن تفسير ذلك، فوق كل شيء، بقدرته على التلاعب بمشاعر الوطنية المناطقية في كيرالا في الوقت نفسه الذي كان يتحكم بمجموعات الضغط السياسي الاستراتيجي ضمن الحدود اللغوية»، انظر: Harrison, *India: The Most Dangerous Decades*, p. 193.

وفي بومباي، اشترك الشيوعيون واشتراكيو براجا في جبهة ماهاراشترا اللغوية؛ وفي معارضة غوجيرات، اشتركوا في الجبهة الغوجيراتية.

الخليط المتكتل من هذه المكائد القضائية، تلك الحكومة المركزية، حكومة حزب المؤتمر التي تتصف بالذكاء والتجرد والهدوء والأخلاقية، لتخدم البلاد لجنةً فائقةً لإدارة السياسة الخارجية، ولجنة شاملةً للتخطيط الاجتماعي والاقتصادي، وتعبيراً رمزياً للهوية الوطنية لعموم الهند. ويُجمع معظم المراقبين على إرجاع هذا الإنجاز، من دون كثير تحليل، إلى قوة شخصية نهرو وحضوره الكاريزمي بطلاً قومياً. إن موقعه الرِسالي وريثاً لغاندي ومجسداً لروح الاستقلال يَجْسُر الهوة بين ثقافيته الكونية والآفاق المحلية الطبقية لجماهير شعبه. وربما كان هذا هو السبب، إضافةً إلى قدرته منقطعة النظير في الإبقاء على الزعماء المحليين على ولائهم وعدم خروجهم عن الخط المرسوم، والإبقاء على طموحاتهم الشخصية ضمن الحدود المعقولة، ربما كان بسبب ذلك كله أن طُرحت مشكلة وراثته ـ مَنْ بعد نهرو؟ ـ وكانت في الهند تحمل مضامين مقلقة مزعجة أكثر من معظم الدول الجديدة، حيث تشكل معضلة وراثة الزعيم قلقاً كبيراً في كل الحالات. ويعلّق أمبيدكار ببساطة بأن حقيقة أن الهند لاتزال متماسكة حتى الآن تعود إلى قوة الانضباط في حزب المؤتمر ـ «ولكن إلى متى يدوم المؤتمر؟ إن المؤتمر هو البانديت (المعلم) نهرو والبانديت نهرو هو المؤتمر. ولكن هل البانديت نهرو مخلّد في هذه الحياة؟ إن أي شخص يمْعن الفِكْر في هذه الأسئلة سيدرك أن المؤتمر لن يدوم دوام الشمس والقمر»[37]. ولئن كانت مشكلة بورما في التكامل والاندماج تكمن في كبح جماح النوازع الغرائزية في المركز، فإن هذه المشكلة في الهند تبدو متمثلة في كبح هذه النوازع في الأطراف.

---

(37) Ambedkar, *Thoughts on Linguistic States*, p. 12.

إن الهجوم الصيني قد يقدم للهند مادة لاصقة موحَّدة أقوى حتى من نهرو ـ بكونه عدداً مشتركاً.

إن المخاوف التي كانت تحيط بمشكلة وراثة نهرو، والتي كانت مخاوف واقعية حين كُتب المقطع السابق، تبين أنها كانت من دون أساس، فبعد وفاة نهرو في أيار/مايو 1964، وبعد فترة وجيزة من حُكْم لال بهادور شاستري، أعيدت الوراثة «الرسالية» إلى نمطها الأول مع الوصول إلى سُدَّة رئاسة الوزراء لإبنة نهرو وسَمِيَّة غاندي، السيدة إنديرا غاندي، في مراحل حكمها الأولى، خسر حزب الكونغرس من مواقعه، وقامت سلسلة من الانتفاضات على مستوى الولايات ما أدى إلى فرض حُكم الحكومة المركزية المباشر في عدة ولايات، في أيار/مايو 1969، توفي رئيس الجمهورية المسلم ذاكر حسين، ما هدد بضرب التفاهم الهندوسي ـ الإسلامي في الهند وتسبب بتعجيل المواجهة النهائية بين السيدة غاندي وزعماء الكونغرس التقليديين، وهي المواجهة التي فازت فيها السيدة غاندي فوزاً حاسماً في الانتخابات العامة في آذار/مارس 1971، وأحكمت قبضتها على الحكومة من دون منازع. واندلعت الثورة البنغلاديشية، التي كانت ربما الحركة الانفصالية الغرائزية الأكثر دراماتيكية، وكانت بالتأكيد الأكثر نجاحاً في الدول الجديدة حتى ذلك الوقت، اندلعت في وقت لاحق من تلك السنة، وتلا ذلك التدخل الهندي في تلك الثورة، والحرب القصيرة الأمد التي ربحتها الهند ضد الباكستان. ومع كل ذلك، ازدادت، مؤقتاً على الأقل قدرة حزب المؤتمر على المحافظة على الجماعات الغرائزية الكثيرة في الهند تحت السيطرة. إلا أن حقيقة استمرار المشكلة تتضح من حصول مجموعة واسعة التنوع من «الحوادث»، تمتد من ثورة ناغا المستمرة في آسام إلى أعمال الشغب السيخية المستمرة في البنجاب. والواقع، إن النموذج البنغلاديشي قد يصبح نموذجاً ذا حدين بالنسبة إلى الهند على المدى الطويل، ليس فقط في البنغال ذاتها بل في أماكن أخرى: في شهر شباط/فبراير من هذه السنة (1972)، شن حزب التقدم الدرافيدي

حملة للمناداة بجعل تاميل نادو ولاية ذات استقلال ذاتي للتاميل في جنوب الهند، بالتأسّي بالنموذج البنغلاديشي الموازي، متهمين السيدة غاندي بالتصرُّف كما كان يفعل الجنرال يحيى خان. وهكذا، فعلى الرغم من أن القوة المتنامية للحكومة المركزية بقيادة حزب المؤتمر قد برّدت، في الوقت الحاضر، الحرب المشتعلة على عدة جبهات في الهند ضد النوازع الغرائزية، فإنها بالتأكيد لم تتمكن من وضع حد نهائي لها.

لبنان

قد لا يكون لبنان ـ بحسب ما أشار فيليب حتي ـ أكبر مساحةً بكثير من يلوستون بارك، إلا أن فيه أكثر بكثير مما يذهل العقل. ومع أن سكان لبنان هم بمجملهم تقريباً من الناطقين بالعربية ويتشاركون روحية «مشرقية» عموماً، فهم منقسمون إلى سبع طوائف كبرى، إسلامية (سنة، شيعة، دروز) ومسيحية (مارونية، أرثوذكسية، كاثوليكية، أرمنية أرثوذكسية) وإلى عدد مماثل تقريباً من الطوائف الصغرى (البروتستانت، اليهود، الأرمن الكاثوليك، وما إلى ذلك)، وهذا تنوع طائفي لا يشكل الإطار الأساسي العام للهوية الذاتية للفرد فحسب، بل هو يدخل مباشرة في نسيج التركيبة العامة للدولة. وتتوزع مقاعد البرلمان على أساس طائفي دقيق بحسب النسب الديموغرافية السكانية الثابتة بالقانون والتي بقيت كما هي أساساً من دون تغيير في الانتخابات العامة الخمسة التي أُجريت منذ الاستقلال. وتنقسم السلطة العليا للدولة ليس على أساس المناصفة، بل المثالثة، حيث يكون رئيس الجمهورية مارونياً ورئيس الوزراء سنياً ورئيس مجلس النواب شيعياً. وتتوزع المقاعد الوزارية أيضاً بعناية على أساس طائفي، وكذلك المناصب الإدارية في الخدمة المدنية، من المدراء العامين للوزارات، إلى محافظي المناطق، إلى المناصب الدبلوماسية

الرفيعة نزولاً إلى وظائف الكَتَبَة والمحررين في الإدارات. وكذلك يشكل النظام القضائي متاهة من التعددية الدينية، حيث نجد القوانين نفسها كما المحاكم التي تطبقها تتنوع بحسب الطوائف، وتكمن السلطة العليا في حالات الأحوال الشخصية خارج حدود البلاد بالكامل. إن لبنان، وهو البلد عربي، والطليعة المتقدمة للمسيحية والمستودع التجاري حديث الطراز، وهو الأثر الأخير الباقي من النظام العثماني المِلّي، هو حالة وفاق بقدر ما هو دولة تقريباً.

إن السياسات التي يدعمها هذا الوفاق هي بالمقدار نفسه من الروعة. ولا تؤدي الأحزاب السياسية، بالرغم من وجودها على الساحة رسمياً، إلا دوراً هامشياً. بل يتمحور الصراع على المال والسلطة، بدلاً من ذلك، حول الزعماء المحليين، الذين يلعبون أحد دورين، فهم إما أن يكونوا بمثابة الملّاك الغائب (الذي يجني عائدات عقاراته وهو بعيد عنها)، وإما، في تلك الأجزاء من البلاد حيث الملكية العقارية مطلقة، رؤساء عائلات واسعة وبارزة في المجتمع. ثم يشكل كل واحد من هؤلاء الزعماء، الذين يرتبط به أتباعه برباط تقليدي وليس برباط أيديولوجي، يشكل تحالفات مع زعماء آخرين مشابهين له من طوائف أخرى لها تمثيلها المحلي الخاص، ويؤدي هذا الوضع في الحملات الانتخابية إلى تشكيل لوائح متوازنة تكون فيها حصة لكل زعيم من الزعماء، على طريقة التوازن الذي كانت تتبعه لجنة تاماني هول(*) (Tammany Hall) بين الجاليات المتمثلة في المجتمع الذي كان يقضي باشتمال اللائحة على «شخص إيرلندي، شخص يهودي، شخص إيطالي».

وتلقى هذه العملية التشجيع من طريقة الانتخاب، حيث يقوم

(*) هي اللجنة التنفيذية للحزب الديمقراطي في نيويورك.

الناخبون في الدائرة الانتخابية بكاملهم بالاقتراع لجميع المرشحين بغض النظر عن طائفتهم. وهكذا، مثلاً، يأتي الماروني الذي يقترع في دائرة فيها مقاعد للسنة والأرثوذكس والدروز، ويختار من بين المرشحين ليس فقط للمقعد المخصص لطائفته بل من بين المرشحين للمقاعد المخصصة للسنة والأرثوذوكس والدروز أيضاً، والعكس صحيح أيضاً. وهذا يؤدي بدوره إلى تشكيل لوائح مركبة يحاول المرشحون فيها من كل طائفة أن يربطوا أنفسهم بالمرشحين الشعبيين من الطوائف الأخرى في محاولة لاجتذاب الأصوات الخارجية الضرورية. ونظراً إلى أن اللوائح نادراً ما تشهد انشقاقات، لأن إمكانية المرشَّح في إجراء تحالفات فعالة ترتكز إلى قدرته على تجبير أو تحويل أصوات الموالين له (ولأن الناخب العادي لا يمتلك المعرفة الكافية عن المرشحين من الطوائف الأخرى بما يؤهله للحكم على قيمتهم حكماً عقلانياً، بأي حال)، فإن هذا يعني أنه على الرغم من أن التنافس على المقاعد يكون بين أبناء الطائفة الواحدة فيتنافس الماروني ضد الماروني والسني ضد السني وهلّم جراً، فإن الانتخاب يجري للوائح الكاملة فعلياً. وهكذا تؤدي العملية الانتخابية دوراً في اصطفاف قادة معينين من الطوائف المختلفة مقابل قادة آخرين بطريقة تجعل الروابط السياسية تتقاطع مع الروابط الطائفية. وهكذا يندفع أعضاء الطوائف المختلفة إلى معانقة بعضهم البعض في تحالفات عابرة للطوائف، بينما ينقسم أعضاء الطائفة الواحدة إلى فئات متنازعة داخل هذه الطائفة.

إن تشكيل مثل هذه التحالفات المحسوبة (وتفكيكها) بين الشخصيات السياسية المرموقة لا ينحصر في التكتيكات المتبعة في الحملات الانتخابية، بل يتجاوزها إلى الحياة السياسية بعامة. وتجد مبادئ اللعبة ذاتها مطبقة في ما بين القادة الأقوى في ما يتعلق بالمناصب الرسمية العليا على مستوى الوطن؛ وهكذا، مثلاً،

يتحالف في الحياة العامة زعيم ماروني بارز يعتبر نفسه رئيساً محتملاً للجمهورية مع زعيم سني يطمح إلى رئاسة الحكومة، وهكذا دواليك، ليكسب لنفسه الدعم السني المطلوب وليقطع الطريق على منافسيه من الموارنة المرشحين للرئاسة لإقامة مثل هذه التحالفات. ونجد أنماطاً مشابهة لذلك فاعلة خلال النظام كله، وعلى كل مستوى، وفي كل منحى من مناحي الحكومة.

وبما أن هذه التحالفات تقوم على أساس مصلحي نفعي انتهازي وليس على أساس أيديولوجي، فإنها غالباً ما تنحلُّ بين ليلة وضحاها، عندما ينشب الشجار فجأة بين من كانوا في مظهر الخلان الأوفياء، وعندما يتوحَّد الأعداء الألداء في خضم عواصف عاتية من الاتهامات والاتهامات المضادة بالخيانة والفساد والعجز والجحود. وهكذا فإن هذا النمط هو أساساً نمط فردي، بل وحتى أناني، على الرغم من أن له أساساً في التجمعات التقليدية الدينية والاقتصادية والنَّسَبية، حيث يقوم كل سياسي طامح بالتخطيط لتحسين فرصه السياسية عن طريق التلاعب بالنظام بِحْذق وبراعة. وفي الحملات الانتخابية، لا يُبْذَل المال لشراء مقاعد في اللائحة الانتخابية التي يتزعمها قادة أقوياء فقط بل أيضاً لشراء الأصوات الفعلية (في خلال انتخابات العام 1960 فاقت كمية الأموال المتداوَلة الثلاثة ملايين ليرة لبنانية)؛ ويجري تجريح الخصوم وتشويه سمعتهم، وأحياناً مهاجمتهم جسدياً؛ وتعتبر المحاباة السياسية، للأقارب وسواهم، ممارسة مقبولة؛ كما تعتبر الغنائم مكافأة طبيعية تأتي مع الوصول إلى المنصب السياسي. وكما يقول الدروز في جبل لبنان، على ما ينقل عنهم أيوب: «ليس هناك في لبنان حق، ليس فيه سوى الفضة و«التدبير» و«التسويات»[38].

---

(38) Ayoub, «Political Structure of a Middle East Community: A Druze Village in Mount Lebanon,» p. 82.

إلا أن لبنان، وعلى الرغم من كل هذه الدناءة في المكر والتخطيط، انبثق ليس فقط الدولةَ الأكثر ديمقراطية في العالم العربي، بل الدولة الأكثر ازدهاراً أيضاً؛ وإضافة إلى ذلك، تمكن لبنان ـ باستثناء حالة واحدة كبيرة ـ من المحافظة على توازنه تحت ضغوط تقسيمية شديدة كانت تأتي من جهتين عاتيتين متناقضتين تناقضاً جذرياً في طموحاتهما الغرائزية: توق المسيحيين، والموارنة على الأخص، لأن يصبحوا جزءاً من أوروبا، وتوق المسلمين، وخاصة السُنة منهم، لأن يصبحوا جزءاً من العالم العربي. ويجد الباعث الأول تعبيراً جلياً له في ما يُسمَّى بالنظرة الانعزالية للبنان بوصفه ظاهرة فريدة بين الدول العربية، «قطعة جميلة من الفسيفساء» التي ينبغي المحافظة على تميُّزها بحرص شديد؛ ويتخذ الباعث الثاني شكل الدعوة إلى الاتحاد الاندماجي مع سوريا. وعندما تتجاوز الحياة السياسية في لبنان نطاق ما هو شخصي وتقليدي وتنخرط في الأفكار والقضايا العمومية، فهي تميل إلى التمحور حول هذين القطبين.

إن الاستثناء الكبير الذي تحدثنا عنه لحالة التوازن، الحرب الأهلية التي جرت في 1958 والتدخل الأميركي، كان في جزء كبير منه ناجماً عن هذا الاستقطاب الأيديولوجي غير العادي، فمن جهة كانت هناك محاولات الرئيس شمعون غير الدستورية للحصول على ولاية ثانية وافتراضاً، لجلب لبنان أكثر فأكثر إلى تحالف أوثق مع الغرب بهدف تقوية السلطة المسيحية في مواجهة المد الناصري، وقد أثارت هذه المحاولات مخاوف المسلمين القديمة الحاضرة دائماً من الهيمنة المسيحية؛ ومن جهة أخرى، كان هناك ذلك الاندفاع المفاجئ في الحماسة القومية العربية الذي حركته الثورة العراقية والتقارب الذي ساد العلاقات بين سوريا ومصر، ما أدى إلى إثارة المخاوف المسيحية المزمنة أيضاً من الغرق في بحر من المسلمين. إلا

أن الأزمة عبرت ـ وكذلك عبر الأميركيون. وتلطّخت سمعة شمعون، مؤقتاً على الأقل، لمحاولته «تقسيم البلاد». ومن جهة أخرى تم كبح جماح الحمى العروبية، مؤقتاً على الأقل أيضاً، بتجدد القناعة، حتى ضمن الدوائر السنية، بضرورة المحافظة على سيادة الدولة اللبنانية كاملةً بأي ثمن. واستعيد الحكم المدني سريعاً، وكان بالإمكان إجراء انتخابات عامة هادئة بحلول العام 1960، ما أدى إلى رجوع الوجوه القديمة المألوفة ذاتها إلى المواقع القديمة المألوفة.

ويُستخلص من هذا أنه، إذا كان للحياة السياسية اللبنانية كما هي الآن أن تعمل، فينبغي أن تبقى كما هي: شخصانية، حزبية، انتهازية، وغير منهجية، فبالنظر إلى التنوع الطائفي الشديد وإلى تغلغل هذا التنوع في تركيبة الدولة برمتها، فإن أي إرتفاع في مستوى أدلجة الحياة السياسية الحزبية سيميل سريعاً جداً إلى أحداث اختلال في التوازن الإسلامي ـ المسيحي حيال مسألة العروبة وإلى انهيار الروابط التي تصل بين الطوائف بعضها بالبعض الآخر، الأمر الذي كان، في خلال مسار المناورات السياسية العادية، يؤدي إلى انقسامات داخل الطوائف ذاتها بينما كان يوحّد الحكومة، وإن كان على نحو غير ثابت. إن الحسابات الماكيافيلية والتسامح الديني هما وجها العملة الواحدة في لبنان؛ وفي المدى القريب، بأي حال، يبدو أن البديل لسياسة «الفضة والتدبير» لن يكون سوى التفكك الوطني.

على الرُغم من تأثر لبنان بالمواجهة العربية ـ الإسرائيلية المستمرة، وخاصة بظهور الفدائيين الفلسطينيين قوةً سياسية مهمة في المنطقة، فإن «قطعة الفسيفساء الجميلة» اللبنانية لاتزال سليمة، في الواقع، فإن من بين البلدان التي جرت دراستها هنا، استمر لبنان في كونه الأكثر فاعلية في احتواء الانشقاقات الغرائزية العميقة في بنيته، وعلى الرغم من الإنهاك الذي أصابه جرّاء المصاعب الاقتصادية،

وجرّاء وجود جماعات صغيرة متطرفة من اليسار ومن اليمين (لم تتمكن أحزاب كبرى متعددة الطائفية من التشكل في لبنان حتى الآن)، وبنتيجة اندلاع أعمال عنف شعبي متفرقة متكررة، بالرغم من كل ذلك، يستمر النظام السياسي اللبناني في العمل تقريباً كما كان يفعل حين أنشئ في نهاية الحرب العالمية الثانية، وقد أدت الاختلافات في وجهات النظر حيال الموقف الذي ينبغي اتخاذه حيال الفدائيين الفلسطينيين (وحيال الاختراقات الإسرائيلية داخل البلاد) إلى سقوط حكومات وإلى أزمات حكومية مطوَّلة، وإلى إعادة الاصطفاف في أوساط الجماعات الطائفية الكبرى. وفي العام 1970، فاز المرشح الرئاسي المدعوم من المسيحيين بصوت واحد مقابل خصمه المدعوم إسلامياً، على الرغم من القاعدة العُرْفية غير المكتوبة بالمحافظة على هذا المنصب للطائفة المارونية. ولكن، بما أن منصب رئاسة الحكومة محفوظ للمسلمين، تستمر الترتيبات المعمول بها في السريان، وقد تنامت سلطة الحكومة في مقابل الفدائيين الفلسطينيين وحلفائهم من اللبنانيين، وخاصة بعد هزيمة الفدائيين على يد الجيش الأردني في أيلول/ سبتمبر 1970. لا شيء يدوم إلى الأبد، وخاصة في شرقي البحر الأبيض المتوسط، ولكن حتى هذا التاريخ يستمر لبنان في تقديم البرهان على أنه بالرغم من أن التنوع الغرائزي الشديد قد يجعل التوازن السياسي مزعزعاً، فإنه، ليس الشرط اللازم لجعله مستحيلاً.

المغرب

على امتداد الشرق الأوسط كله ـ باستثناء مصر، المرتبطة بالنيل ـ هناك تضاد وتباين اجتماعي عتيق بين «المدجَّن والوقح، بين الأليف الطبع والمستقل» بحسب عبارة كون (Coon) ـ أي بين أولئك الذين يعيشون من ضمن المدار السياسي والاجتماعي والثقافي للمدن المولِّدة

وأولئك الذين يعيشون، إن لم يكن خارج هذا المدار على وجه الدقة، فعلى أطراف هذا المدار، وهؤلاء هم الذين يؤمنون «الإمداد لحركات المتمردين الذين، منذ بدء العصر البرونزي، حافظوا على الحضارات المدينية في حالة من الموران والحركة»[39]. فعلى امتداد هذا الزمان كان هناك (ولايزال إلى حد بعيد) توازن دقيق بين القوة المركزية للملوك والسلاطين وبين قوة التحرر العنيدة لدى القبائل القصيَّة المتطرفة. وعندما كانت الدولة قوية، كانت هذه القبائل مضطرة أن تمنحها الاعتراف وإن على مضض وأن تكبح جماح نزعاتها نحو الفوضى؛ وعندما كانت تضعف الدولة، كانوا يتجاهلونها، أو ينهبونها، أو يقوم - بعضهم - بإسقاطها ليصبح من أخذوا مكانها هم بدورهم حملة التقليد المديني الكبير. إلا أن الحقيقة هي أنه في معظم الأوقات لم تكن السيطرة لا من نصيب الحكم الاستبدادي الفعال ولا من نصيب التخريب والنهب القبلي. بل إن ما كان يحصل هو حالة هدنة قلقة بين المركز والأطراف، تربطهم سوياً في «نظام فضفاض من التنازل المتبادل»، بحيث يأتي سكان الجبال والبدو إلى المدينة بحرية، وتُضْمَن سلامة مواقعهم الحصينة، بينما يَتركون هم قوافلَ المسافرين والتجار والحجاج تعبر [أراضيهم] من دون عراقيل أو صعوبات فوق ما تقضيه صعوبات السفر العادية»[40].

في المغرب، كان هذا التضاد قوياً بشكل خاص دوماً ولايزال، ويعود ذلك جزئياً إلى الطبيعة الجبلية لأجزاء كبيرة من البلاد، ويعود بجزء آخر إلى الفرض التدريجي، بعد القرن السابع عشر، لثقافة عربية مهاجرة من الشرق على جالية كبيرة نسبياً من سكان البلاد

(39) Carleton Coon, *Caravan: The Story of the Middle East* (London: Cape, 1952), p. 295.

(40) المصدر نفسه، ص 264-265.

الأصليين من البربر، كما يعود بجزء ثالث إلى المسافة البعيدة نسبياً التي تفصل المغرب عن مراكز الحضارة في الشرق الأوسط في مصر وبلاد ما بين النهرين.

وإذا وضعنا جانباً تاريخ المنطقة الباكر، نجد أن إقامة سلالة الأشراف المستعربة ذات النزعة الإسلامية الإصلاحية في أواخر القرن السابع عشر، وما تلا ذلك من جهود السلطة الملكية للحط من قانون شعب البربر العُرْفي لمصلحة الشريعة الإسلامية، ولقمع الممارسات الدينية الخارجة عن الشرع الإسلامي من عبادة الأولياء والممارسات الطقوسية الغريبة، ولتنقية العقيدة الإسلامية من التراكمات الوثنية المحلية التي علقت بها، كل ذلك أدى إلى تقوية التمايز بين «بلاد المخزن» ـ «أرض الحكومة» ـ و«بلاد السبا» ـ «بلاد التمرد والوقاحة». وقد حاولت سلالة الأشراف، التي كانت تدعي التحدر من نسل النبي (وهذا معنى عبارة «الأشراف»)، والتي لاتزال في السلطة حتى هذا التاريخ، حاولت أن تفرض سلطتها الروحية وسلطتها الزمنية على حد سواء على السكان المستعربين القاطنين في سهول الأطلسي كما على السكان من الشعوب المنتمية إلى العِرْق البربري القاطنين في منطقة الريف وجبال الأطلس المحيطة بالسهل؛ ومع أن السلطة الروحية ـ الإمامة ـ كانت تتمتع بالقبول عموماً، كان الشأن مع السلطة الزمنية مختلفاً، فلم يكن القبول بها مطلقاً ومستمراً، وخاصة في المناطق المرتفعة الطَرَفية. وهكذا نشأ ذلك الجانب في النظام السياسي المغربي الذي ربما كان أكثر ما يميزه وهو الأكثر لفتاً للنظر: ربط المجموعات السكانية المدينية والفلاحية في السهول بشخص السلطان بوصفه الحاكم الفرد القائم على رأس نظام وراثي بيروقراطي إداري متطور نوعاً ما (المخزن)، وهو النظام الذي يضم الوزراء والوجهاء والعسكر والقضاة والكتبة ورجال

الشرطة وجباة الضرائب؛ ومن جهة أخرى، ربط الشعوب القبلية بشخص السلطان بوصفه «أمير المؤمنين» ولكن ليس بحكومته الزمنية أو من يمثلها.

وبحلول العام 1912، زمن إقامة المحميات الفرنسية والإسبانية، كانت السلطنة قد بلغت من الوهن، بسبب من مزيج من الفساد الداخلي والتخريب الخارجي، حداً جعلها غير قادرة على بسط نفوذها بفعالية ليس فقط على المناطق الجبلية بل على السهول أيضاً. وعلى امتداد عقد من الزمن أو ما يقرب من ذلك كانت القيادة العسكرية الفرنسية بإمرة المارشال ليوتي (Lyautey) تمسك بأزمَّة القبائل وتكبحها، كما قامت وبطريقة رعائية أبوية ودية، بتنشيط الجهاز الإداري البيروقراطي؛ ولكن بعد مغادرة ليوتي، بدأ خلفاؤه باستعمال ما يُسمى سياسة البربر التي كانت تهدف إلى إيجاد شرخ حاد بين العرب والبربر وإلى عزل البربر عن نفوذ الحكومة كلياً. ولهذا السبب أنشئت مدارس خاصة بالبربر تهدف إلى إنتاج «نخبة بربرية»؛ وتزايد النشاط التنصيري؛ وكان الإجراء الأهم الذي اتُخذ هو تقويض السيادة الرمزية للشرع الإسلامي (وبالتالي لسلطة السلطان الإمام) بوضع القبائل الجبلية تحت القانون الجنائي الفرنسي والاعتراف رسمياً بالأهلية العدلية لمجالس القانون القبلي العُرْفي في النزاعات المدنية. تزامنت سياسة البربر هذه وما كانت تتضمنه من تهديد للدين الإسلامي مع يقظة الروح الإسلامية الأصولية الإصلاحية التي قادها المصري محمد عبده والأفغاني ـ الباريسي جمال الدين الأفغاني في أوساط وجهاء المدن المستعربة، وخاصة أولئك الدائرين في فلك جامعة القرويين القديمة في فاس، ما أدى إلى استثارة الروح الوطنية تحت شعار الدفاع عن الدين في مواجهة عمليات العلمنة والتنصير التي كان يرعاها ويشجعها الأوروبيون. وهكذا ـ وإن تحت ظروف متغيرة جذرياً ـ اتخذت الحركة

الوطنية في المغرب أيضاً الشكل التقليدي في محاولة تقوية القوة التكاملية/ السيادية في ظل حضارة مدينية شرق ـ أوسطية عموماً في مواجهة النزعات التقسيمية للخصوصيات القبلية. وكان نفي الفرنسيين للسلطان محمد الخامس في عام 1953 ثم عودته المظفَّرة بطلاً قومياً في 1955 قد توَّج النهضة السياسية والثقافية للمخزن (النطاق الحكومي) ومهَّد الطريق، بعد الحصول على الاستقلال، لنظام جديد يمكن وصفه بـ «الاستبدادية التحديثية»[41]. ومع رحيل الإسبان والفرنسيين استعادت سلطنة الرباط دورها محوراً مزدوج الشُعَب في النظام. وكان حرب الاستقلال، وهو الحزب الوطني الاستقلالي الأكبر، قد فقد الكثير من استقلاليته بسبب عدم إجراء انتخابات عامة وطنية لانتخاب برلمان أصيل حتى ذلك الحين، ولكن وجوده أصبح لازماً لوجود «المخزن» الحكومي الذي كان لايزال ذا صفة وراثية وإن كان قد خضع لنوع من التحديث. وقد كان الحزب، بقيادة الوجهاء المحافظين المستعربين في المدن والبلدات السهلية (وخاصة في فاس ـ مدينة الإسلام المقدسة. . . حاضرة العروبة. . . [و] عاصمة المغرب الحقيقية»)[42]، يتصرف على أنه الذراع الإدارية للعرش، وبوصفه «كلية الوزراء» التي تسيطر على المجالس الحكومية التي يعينها الملك، وبوصفه الإدارة المدنية ذات التبرير الحزبي، وبوصفه النظام القضائي

---

(41) للاطلاع على هذا المفهوم وعلى مضامينه التحليلية، انظر: David E. Apter, *The Political Kingdom in Uganda; a Study in Bureaucratic Nationalism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1961), pp. 20-28.

(42) Favre, «Le Maroc à l'épreuve de la démocratisation».

[بعد أن عملت شخصياً في المغرب، فأنا أميل إلى صياغة مختلفة قليلاً لبعض هذه الأمور]، انظر: Clifford Geertz, *Islam Observed; Religious Development in Morocco and Indonesia*, Terry Lectures; v. 37 (New Haven, CT: Yale University Press, 1968), chap. 3.

الإسلامي المستعاد (والمحسّن). إلا أن موقف القبائل تجاه حزب الاستقلال كان، كما الحالة في مواقفهم من المسؤولين الملكيين السابقين، فاتراً في أحسن الأحوال وعدائياً في أسوئها، ولذلك بقيت العلاقة بين السلطان وبين القبائل الهامشية التي بقيت سليمة على الأقل، بقيت محصورة أساساً في الجانب الشخصي. ولذلك فقد بقيت القبائل على ولائها للملك وعلى مقاومتها لحكومته، وبذلك استمرت بعد انتقال السلطة كما كانت قبلاً، في كونها المصدر الأساسي للتهديدات الغرائزية للتكامل والسيادة الوطنيين.

ومنذ العام 1956 تتالت الأزمات بقوة وغزارة بين صميم البلاد والمناطق النائية، بين القلب والأطراف. وقد ثبت أن مهمة استيعاب القوة العسكرية غير النظامية التي تشكلت في أوساط القبائل خلال مدة نفي السلطان ـ القوة المسمَّاة جيش التحرير ـ في الجيش الملكي كانت مهمة دقيقة تتطلب عناية خاصة فقد أدت إلى وقوع اشتباكات مفتوحة؛ ولم يهدأ التوتر، وإن جزئياً، إلا بعد ما نقل الملك الجيش الملكي من سيطرة حزب الاستقلال وألحقه مباشرة بنفوذ القصر تحت قيادة ابنه الأمير مولاي حسن رئيساً للأركان. وفي خريف العام 1956، استقال أحد زعماء القبائل من منطقة الأطلس الأوسط، وكان صديقاً مقرباً للملك، وخصماً لدوداً لحزب الاستقلال، استقال من منصبه الذي كان يشغله وزيراً للداخلية في الحكومة، وعاد إلى منطقة الجبال ليبشر بقضيته الغرائزية بين القبائل («إن القبائل هي التي صنعت مجد المغرب»)، داعياً إلى حل كل الأحزاب السياسية («إنه لمما يناقض مصالح البلاد إيلاء المسؤولية لأشخاص يتجاهلون القبائل تماماً») وإلى احتشاد الوطن حول شخص محمد الخامس («لدينا في هذه البلاد أقوياء وضعفاء. متحدين على الجبل نفسه وتحت السماء نفسها، والكل متساوون في

حضرة الملك»)[43]. ثم كفّ ذلك الزعيم عن جهوده تلك ـ علناً على الأقل ـ والواضح أن ذلك كان بنصيحة من الملك؛ ولكن، بعد بضعة أشهر قام زعيم بربري آخر أكثر تقليدية من السابق، حاكم مقاطعة تفيلالة في جنوب شرقي البلاد، بشبه تمرد، رافضاً طاعة «حزب يعرقلنا في عيشنا كما نرغب»، ومعلناً ولاءه الذي لا يفنى للسلطان. وسرعان ما تمكن الملك من إخضاعه سلمياً ووضعه تحت الإقامة الجبرية بالقرب من القصر الإمبراطوري؛ وفي أواخر 1958 وأوائل 1959 هبت انتفاضات متفرقة في الشمال والشمال الشرقي، ولكن تمكن الملك من احتوائها ضمن حدود ضيقة من خلال شعبيته الخاصة ومهارته الدبلوماسية والقوة العسكرية والحضور الشخصي الديني. ولكن مع ذلك فإن الجانب الحداثوي في دولة المغرب الجديدة حقيقي وواقعي بنفس مقدار الجانب الاستبدادي، وربما كان أكثر صلابةً. إن قلق القبائل لا يمثل فقط «الماضي والأقاليم في مقابل المستقبل والأمة»، بل هو يمثل هم الجماعات التقليدية في «بلاد التمرد» في إيجاد مكان آخر آمن ومقبول لها في ذلك المستقبل وفي تلك الأمة[44].

شهدت الأحداث نمو حزب سياسي وطني جديد، تحت اسم «الحركة الشعبية»، وحصل هذا النمو في الخفاء في البداية، ثم انتقل إلى العلن مع انهيار التعبيرات الباراسياسية لحالة الغضب القبلي؛ وكان هذا الحزب مرشحاً ليكون وسيلة التعبير عن طموحات أهل الأرياف. وما كان هذا النمو إلا إحدى العلامات الأكثر وضوحاً على

---

(43) إن المقتبسات في هذه الجملة هي من لاشين اليوسي وفي الجملة التالية من عَدي أو بيهي، وهي مأخوذة من: **Lacouture and Lacouture, *Le Maroc à l' épreuve,* p. 30.**

(44) المصدر نفسه، ص 93.

تبدُّل مشاعر العداء لدى أهل الأرياف البعيدة تجاه التراث المديني وتبدل المقاومة العنيدة لديهم إلى مشاعر الخوف من تحولهم إلى مواطنين من درجة ثانية في نظام مدني جديد. ولم يكن لهذا الحزب الذي نشأ تحت قيادة الرئيس السابق لجيش التحرير، أهاردان، وكان يعمل تحت أكثر الشعارات إبهاماً ـ «الاشتراكية الإسلامية» والدعوة إلى الالتفاف حول الملك بوصفه الإمام ليس فقط لأهل المغرب بل لكل سكان الدول المغاربية ـ لم يكن له إلا موطئ قدم في ذلك النظام. إلا أن تسارع الأحداث والتحولات السياسية الخطيرة ـ إجراء الانتخابات المحلية، انشقاق الجناح اليساري في حزب الاستقلال ليشكل حزباً بروليتارياً عمالياً؛ الوفاة المفاجئة للملك محمد الخامس، واعتلاء ابنه العرش، وكان أقل شعبية من أبيه ـ أدى تسارع هذه التحولات إلى إضفاء ظلال من الشك والحيرة على مستقبل الحكومة الملكية في السنتين الأخيرتين، ولذلك يُحتمل أن تجد الدولة الجديدة نفسها في موقف شديد الصعوبة حيث تتعرض لضغوط شديدة تتمثل في إرضاء واحتواء ودمج المشاعر التقليدية لأهالي بلاد «السبا» والطموحات السياسية الحديثة التي نجدها موجزةً في ذلك الشعار المتصلب لأهاردان: «نحن لم نحصل على الاستقلال لنخسر حريتنا»[45].

مع أنه قد يصح القول بأن الجانب التحديثي في دولة المغرب الحديثة في المدى الطويل أكثر صلابة وقابلية للاستمرار من الجانب الاستبدادي، فإن الذي حصل خلال العقد الماضي هو ازدهار الجانب الاستبدادي الفردي، فقد علّق الملك الحسن الثاني الدستور وحل البرلمان في العام 1965 إثر أحداث شغب وقعت في الدار

(45) مقتبس عن: Ashford, *Political Change in Morocco*, p. 322.

البيضاء لقي فيها ما بين الثلاثين (الرواية الرسمية) وبضع مئات من الأشخاص مصرعهم، معظمهم على يد القوات الحكومية. وأمسك الملك بمقاليد الحكم بشكل مباشر بإصدار المراسيم التنفيذية بنفسه وأخذ يعمل باتجاه القَضْم المنهجي لنفوذ الحزبين الكبيرين ـ حزب «الاستقلال» الإسلامي الاتجاه وحزب «الاتحاد الوطني للقوى الشعبية» الاشتراكي النزوع ـ ونفوذ الكتل السكانية العربية المدينية، التي كانت تشكل جماهير هذين الحزبين. واصطبغت الفترة بصبغة تسارع الاتجاه التقليدي المجدَّد، بينما كان الحسن يحاول اجتذاب الولاء الشخصي للوجهاء المحليين من أصناف منوعة، وكان كثير منهم من البربر، وولاء ضباط الجيش، الذين كانوا بمعظمهم أيضاً من البربر، وربط هذا الولاء بالعرش مباشرة. وفي العام 1970، انتهت اسمياً على الأقل، الحالة التي سُمِّيت بالحالة الاستثنائية، عندما قدم الملك دستوراً جديداً وأعلن إجراء انتخابات عامة. ووجدت الأحزاب (باستثناء حزب «الحركة الشعبية» الذي يسيطر عليه البربر) الدستور الجديد مفتقراً إلى المقدار الكافي من الديمقراطية، والانتخابات مفتقرة إلى المقدار الكافي من الحرية، كما اعتبرت العملية برمتها مناورة من الملك لإضفاء الشرعية والصفة المؤسسية على نظام الحكم التقليدي المجدَّد المتمحور حول العرش، والذي كان الملك قد طوَّره خلال السنوات العشر الأولى من حكمه. وهكذا وعلى الرغم من حصول الانتخابات وعلى الرغم من إقرار الدستور ـ وإن كان ذلك حصل في ظروف يشك الكثيرون في نزاهتها ـ فقد استمر النمط السياسي المرتكز إلى البلاط والوجهاء. إلا أن هذا النمط تفكك بشكل دراماتيكي مع محاولة الانقلاب العسكري الفاشلة التي حصلت في أثناء الاحتفال بذكرى ميلاد الملك الثانية والأربعين في شهر تموز/يوليو 1970، التي لقي فيها مصرعه ما يقرب من مئة من الضيوف الذين كان عددهم ما يقارب الخمسمئة (وكان كثير منهم

من الأجانب). وقد تم إعدام عدد من ضباط الجيش بينهم رائد وخمسة عقداء وأربع جنرالات تواً بعد فشل المحاولة (بينما لقي عدد آخر، بمن فيهم قائد المحاولة مصرعهم في خلال المحاولة)، وزجَّ بعدد آخر من الضباط في السجن. وليس من الواضح إلى أي حد لعبت النوازع والانتماءات الغرائزية دوراً في ذلك الهجوم (فقادة المحاولة كانوا كلهم تقريباً من البربر، ومعظمهم من منطقة الريف؛ كما إن معظمهم أيضاً ممن كانوا مستفيدين من عطايا الملك من ضمن السياسة التي كانت تتمحور حول العرش)؛ ومنذ حصول تلك المحاولة (وقد أعقبتها محاولة أخرى فاشلة أيضاً في شهر آب/ أغسطس 1972)؛ أخذ الملك في اتباع سياسة تخفيض دور البربر في الجيش مشفوعةً بمحاولة إيجاد قاعدة داعمة له في أوساط الكتل السكانية الناطقة بالعربية في المدن الكبرى، التي كان يزعم تمثيلها الحزبان الكبيران، اللذان كانا قد اتحدا تحت اسم «كتلة العمل الوطني». وهكذا، ومهما كانت حقيقة التضاد بين «بلاد المخزن» و«بلاد السبا» (وأنا الآن أميل إلى الاعتقاد بأنها ما كانت أبداً على تلك الدرجة من الوضوح والبساطة التي صورتها عليها الدراسات الأوروبية)، فإن التمايز الذي هو في جزء منه ثقافي وفي جزء آخر لغوي، وفي جزء ثالث اجتماعي، يكتسي في جزء رابع منه صفة الأسطورة الإثنية السياسية، التي تتخذ شكل الطريقة الغريزية في النظر إلى الفروق بين الجماعات المختلفة ـ هذا التمايز بين ما هو «عربي» وما هو «بربري» يبقى عاملاً مهماً، وإن استعصى على التحديد، في الحياة الوطنية في المغرب.

نيجيريا

إن المَلْمَح الذي يميز الحياة السياسية في نيجيريا في تطورها منذ الحرب العالمية الثانية هو ما سماه كولمان بـ «أَقْلَمة الروح

الوطنية»[46]. وبينما كان الأمر في معظم الدول الجديدة الأخرى أنه في خلال المراحل الختامية للنضال من أجل الاستقلال كان يحصل تقدم في حركة التوحُّد بين العناصر المختلفة في معارضة متضامنة للحكم الاستعماري، لم تكن حركات الانشقاق بين هذه العناصر تظهر للعلن إلا في مرحلة الانحطاط اللاحقة ومرحلة الخفوت الحتمي لروح الزمالة الثورية، إلا أن الوضع في نيجيريا كان أن التوتر بين الجماعات الغرائزية المختلفة كان يتزايد في العقد الأخير من العصر الاستعماري، فبعد العام 1946، كان النضال النيجيري في سبيل الحرية ينحو نحو تحدي السلطة الأجنبية بأقل مما ينحو نحو ترسيم الحدود وإنشاء العواصم وتوزيع السلطات بطريقة تهدف إلى إخماد العداوات الإثنية المناطقية واحتوائها قبل رحيل تلك السلطة. ولم يكن هذا النضال يتميز بالثورة لاجبار البريطانيين على الرحيل بقدر ما كان يتميز بإجراء المفاوضات المحمومة، في كلٍّ من لاغوس ولندن بهدف خلق وسيلة للعيش المشترك بين شعوب اليوروبا والإيبو والهاوسا ـ فولاني بما يمكن البريطانيين من الرحيل.

وكانت الخطة التي تمت صياغتها أخيراً (في دستور من 240 صفحة مطبوعة بأحرف دقيقة) فيدرالية بشكل جذري، وتحوي ثلاثة أقاليم قوية ـ الشمالي، و(الجنوب) الشرقي، و(الجنوب) الغربي ـ لكل منها عاصمته الخاصة وبرلمانه وحكومته ومحكمته العليا وميزانيته الخاصة. وكان كل واحد من هذه الأقاليم تحت سلطة جماعة إثنية معينة ـ بالترتيب: الهاوسا، الإيبو، اليوروبا؛ وتحت سلطة حزب سياسي معين ـ حزب المؤتمر الشعبي الشمالي (NPC)، والمجلس الوطني لنيجيريا والكاميرون (NCNC)، ومجموعة العمل

(46) Coleman, *Nigeria: Background to Nationalism*, pp. 319-331.

(AG)؛ تحت سيطرة شخصية سياسية قوية ـ الحاجي سير أحمدو بللو، وساردونا «سلطان» سوكوتو، الدكتور نامدي أزيكيوي، الزعيم أوبافيمي أوولوو. وفوق هذه المعاقل الثلاثة كانت تجثم الحكومة الفيدرالية في لاغوس، في موقع مزعزع نوعاً ما؛ وكانت هذه الحكومة الفيدرالية بمثابة الحلبة التي تُخاض فيها اللعبة السياسية التي يتوقع المرء حصولها بين الأطراف الثلاثة حيث يُتوقع نشوء تحالفات ثنائية ضد الطرف الثالث، والتي كان يُفترض انبثاق القيادة الحازمة من خلال عملياتها التغييرية لملء الفراغ الحاصل في السلطة المركزية في قلب هذا النظام.

إلا أن الشكل الذي ستتخذه هذه القيادة، ومصدرها وكيفية تشكلها في تلك الآلية الحكومية الدقيقة، كل ذلك بقي طي الغموض التام. وفي تلك الأثناء، كان النمط الثلاثي الأبعاد للهويات الغرائزية يتبلور في البلاد طولاً وعرضاً، فيما كانت المجتمعات القبلية التقليدية في نيجيريا القديمة تنتظم في مجموعات جديدة بالتدريج في جماعات شعبية إقليمية ـ لغوية (ودينية في الشمال المسلم) في نيجيريا الحديثة. إلا أن هذا النمط، على الرغم من أهميته المتزايدة في الدور الذي يؤديه باعتباره هيكلا إثنياً للبلاد، لم يتمكن من استيعاب كامل التنوع «النوعي المغروز في وعي الناس»، حيث إنه بقيت كل منطقة مجموعة كبيرة من الأقليات الصغرى خارج الكتل الإثنية الكبرى الهاوسا واليوروبا والإيبو، وقد بقيت تلك الأقليات عصية على الاندماج في تلك الكيانات الوطنية الواسعة. وفي هذه المناطق الهامشية، الجزء الجنوبي من شمالي البلاد، الطرف الشرقي من غربي البلاد، والحدود الجنوبية والشرقية لشرقي البلاد ـ كانت تستعر المنافسات الانتخابية الحيوية بين الجماعات الإثنية الكبرى، حيث كان كل حزب يحاول، بمقدار من النجاح، استثمار مشاعر الاستياء عند الأقليات ضمن معاقل خصومهم الحصينة. وما كان يبدو في المركز

منافسة ثلاثية الأطراف، وما كان يبدو في العواصم الإقليمية (بشكل متزايد) حكماً لحزب إثني واحد، مثل الأرياف شبكة بالغة التعقيد والتنوع من التحالفات والمعارضات القبلية[47]. لقد كان نظاماً منضداً ذا طبقات، بقيت فيه الانتماءات المحلية بمعظمها منظَّمة تنظيماً تقليدياً بينما بقيت الانتماءات الريفية منظمة بحسب السياسات الحزبية، وبقيت الانتماءات الوطنية وحدها من دون أي نظام تقريباً.

وهكذا أدَّت عملية أقلمة الروح الوطنية إلى إنشاء نظام حزبي وهيكلية دستورية معينة تمكنت فيها الجماعات النيجيرية ذات المرتكز الغرائزي والتي تبلغ المئات، تتراوح بين الهاوسا ذات الملايين الستة من العناصر وبين العشائر القبلية الصغيرة التي لا يتجاوز عدد عناصرها بضع مئات، تمكنت لفترة من الزمن من العيش بمستوى معقول من المودة المشتركة؛ ولكن على الرغم من ذلك فقد خلقت هذه العملية فراغاً في صُلب الحياة السياسية الوطنية ما خلَّف البلاد كياناً من دون رأس.

---

(47) وقد تعقدت الصورة أكثر فأكثر عندما تبين أن الهويات القبلية ضمن المجموعات الثلاث الكبرى لم تزل تماماً ولم تَذُب في الانتماء الإثني اللغوي الأوسع كما كان يفترض؛ وليس ذلك فحسب، بل تبين أن عناصر هذه الكيانات الكبرى لم يكونوا كلهم متموضعين في مناطقهم الأصلية، حيث إنهم كانوا قد هاجروا أو انتقلوا إلى مناطق أخرى، حيث كانوا يشكلون أحياناً، وخاصة في المدن، أقلية معارضة ذات خطر. إن مشكلة ولاء الشخص الذي يعيش خارج «منطقته الأصلية» برمتها لهي مشكلة فائقة الحساسية بالنسبة إلى كل الدول الجديدة حيث كانت تجري معالجة مشاكل الاندماج عن طريق خلق كيانات وطنية فرعية ذات تلوينة غرائزية معينة، كما يظهر من إصرار نهرو المستمر، مثلاً، على أن شخصاً بنغالياً، يعيش في مدراس هو مواطن مدراسي على مستوى الولاية، وليس مواطناً بنغالياً، كما كان يصر على استئصال أي فكرة لإنشاء «مواطن قومية» للجماعات الإثنية التي تقطن في أماكن أخرى غير مواطنها الأصلية في الهند. وتزداد المشكلة تعقيداً مع واقع أن بعض هذه الجماعات تتميز بحركية أكثر من سواها (في نيجيريا الإيبو، وفي الهند الماروراي، وما إلى هنالك).

بعد الاستقلال (في تشرين الأول/ أكتوبر 1960) انشدَّ الانتباه السياسي نحو العاصمة الفيدرالية لاغوس بينما كانت الأحزاب وقادتها تناور للوصول إلى مراكز تطلق منها حملاتها لتصحيح الوضع. وبعد تعثُّر محاولة أولية لتشكيل تحالف حاكم بين المناطق الشرقية والغربية الأكثر تقدماً اقتصادياً وسياسياً في مواجهة الشمال التقليدي، بسبب العداوة المستحكمة بين طبقة المثقفين الإيبو الذين يتمتعون بالحركية وروح المبادرة وبين طبقة رجال الأعمال اليوروبا التي كانت تتصف بالثراء والبلادة ـ وأيضاً العداوة بين الدكتور أزيكيوي الزئبقي المزاج والزعيم أوولوو المتسامي الطباع ـ بعد تعثر هذه المحاولة تم تشكيل هذا التحالف بين الشمال والشرق، ما أدى إلى عزل المنطقة الغربية. واستقال أزيكيوي من رئاسة حكومة المنطقة الشرقية ليصبح الحاكم العام، الذي كان نظرياً مجرد منصب رمزي، ولكنه كان يأمل في أن يجعل منه شيئاً أكثر من ذلك، واختار ساردونا (سلطان) سوكوتو أن يبقى أسد الشمال في رئاسة حكومة إقليمه، وأرسل مساعده الحاجي سير أبو بكر تافاوا باليوا، ليقوم مقامه في رئاسة الحكومة الفيدرالية؛ أما أوولوو، الذي كان العنصر الغريب الدخيل في هذا التحالف الذي كان الأول في سلسلة من التحالفات الثنائية (اثنين مقابل واحد) فقد استقال من منصبه في رئاسة الحكومة الغربية ليصبح قائداً للمعارضة في البرلمان الفيدرالي.

وهكذا توزعت المناصب وابتدأت المناورات. قرر البرلمان الفيدرالي إنشاء ولاية رابعة، الغرب الأوسط، تتشكل من منطقة الأقلية في المنطقة الغربية؛ وانتقل أوولوو من موقع يميني بارز إلى موقع يساري بارز في محاولة منه لزعزعة الحكومة المحافظة نوعاً وقرر امتطاء حصان معاداة الاستعمار الجديد للوصول إلى السلطة، شاقّاً بذلك جماعة العمل؛ وتصاعدت التوترات ضمن المجلس الوطني لنيجيريا والكاميرون NCNC بين الحرس القديم الذي كان

يميل إلى المسايرة والمجاملة وبين الشباب الثوريين الذين بقوا على تطرفهم، وهلّم جرّاً.

إلا أن ذلك كله أدى إلى زيادة تشويش القضايا بدلاً من توضيحها، وعقَّد الأمور بدلاً من تبسيطها. ولم يكن قد مضى على استقلال نيجيريا عام (لدي كتابة هذه المقالة)، وهي الأحدث من بين الدول الجديدة التي ندرسها هنا، ولذلك فإن المعلومات عنها لاتزال غير كافية للحكم على طبيعتها وشخصيتها ومستقبلها المحتمل. ويلاحظ أن لدى نيجيريا اليوم مجموعة من المؤسسات السياسية التي يصعب جداً التعامل معها لتعقُّدها وضخامتها والتي كان قد جرى تجميعها وتلفيقها على عجل في السنوات المحمومة التي سبقت الاستقلال، بينما هي تفتقر إلى حزب وطني شامل وإلى قائد سياسي بارز وإلى تقليد ديني جامع أو أرضية ثقافية مشتركة، كما إن فيها ـ على ما يبدو ـ عدة آراء حِيال التعامل مع الحرية التي حصلت عليها؛ وبسبب من ذلك كله، فإن الجو في نيجيريا اليوم يتميز بحالة يمكن أن توصف بأنها تجريبية ومؤقتة وغير محسومة إلى حد غير اعتيادي، حتى بالنسبة إلى دولة جديدة.

كانت نيجيريا هي الدولة الأسوأ تحديداً من بين الدول السيئة التي استخدمتُها أمثلةً للدراسة في مقالتي الأصلية، في ذلك الوقت، كان الموقف فيها يبدو الأكثر رجاءً والأكثر تشاؤماً في الوقت ذاته. كان يبعث على الرجاء لأنه كان يبدو أن نيجيريا كانت قد تمكنت من تجنب الخضات المعتادة التي ترافق عملية إزالة الاستعمار، ولأنها كانت من الاتساع بما يكفي لجعلها قابلة للحياة من الوجهة الاقتصادية، ولأنها كانت قد ورثت من المستعمر نخبة معتدلة حسنة التدريب ذات خبرة في إدارة شؤون الدولة. ومن ناحية أخرى كان الموقف يبعث على التشاؤم لأن التوترات الغرائزية بين مجموعاتها السكانية كانت هائلة في ضخامتها وبالغة في تعقيدها. وتبين أن

الحس التشاؤمي هو الذي أصاب في نبوءته، ففي شهر كانون الثاني/ يناير 1966 أدى انقلاب عسكري إلى مقتل عدد من القادة السياسين الشماليين، بمن فيهم سير أبو بكر تافاوا باليوا، وإلى إنشاء نظام عسكري بقيادة الإيبو. وانتهى انقلاب آخر، بقيادة العقيد ياكوبو غوون، وهو شمالي ينتمي إلى إحدى الأقليات في الشمال، أي من غير الهاوسا، انتهى بمجزرة راح ضحيتها ما بين عشرة آلاف وثلاثين ألفاً من الإيبو القاطنين في مناطق الهاوسا الشمالية، بينما هرب ما بين مئتين وخمسين ألفاً إلى مليون ونصف من الإيبو من الشمال إلى موطنهم الأصلي في المنطقة الشرقية. وفي شهر آيار/مايو من العام 1967 تولى العقيد غوون سلطاتٍ استثنائية وحاول تقسيم المنطقة الشرقية إلى ثلاث ولايات في محاولة لزيادة قوة الشرقيين من غير الإيبو وخفض قوة الإيبو. احتشد الإيبو وشكلوا جمهورية بيافرا وتمردوا ضد الدولة. وبعد ما يقرب من ثلاث سنوات شهدت بعضاً من أعنف المعارك في العصور الحديثة (ربما قتل فيها أكثر من مليوني شخص ومات آخرون لا حصر لهم من الجوع) تم قمع تمرد الإيبو على يد الحكومة الفيدرالية بقيادة غوون، الذي كان قد ترقى إلى رتبة جنرال وأصبح رئيساً للدولة. بعد هذا كله، وهو بالتأكيد أحد أكثر الأمثلة دراماتيكية على قوة الانتماءات والعداوات الغرائزية (مع أن أسباب الانقلابات والحرب لم تكن غرائزية «بحت»، كما تشهد بذلك تدخلات القوى الكبرى)، بعد هذا كله، تبقى ميزة الدولة النيجيرية «التجريبية» و«المعلَّقة»، كما يبقى فاعلاً نمط الارتياب الجماعي المعقد والشديد والدقيق التوازن.

V

في إندونيسيا هناك التمايز بين المركز والأطراف والقيادة الثنائية، في مالايا لدينا تحالف الحزب الواحد الجامع للأعراق، في

بورما هناك الاستيعاب العدواني الملتف بعباءة الشرعية الدستورية، في الهند لدينا حزب مركزي جامع يمتلك آليات في الأقاليم يخوض بها حرباً متعددة الجبهة ضد كل أنواع الأبرشانيات الضيقة الأفق التي عرفها الجنس البشري (ومنها ما هو مختص بالهندوس)، في لبنان هناك إنشاء الصفائح الطائفية وتبادل المنافع بين الطوائف، في المغرب هناك الحكم الاستبدادي ذو الوجهين، وفي نيجيريا هناك المهاوشات الحاصلة ضمن نظام التوزنات غير المركَّزة بين السلطات ـ كل هذه الأنظمة، هل هي فريدة في نوعها كما تظهر؟ وفي هذا الاستعراض للجهود الساعية لإقامة النظام السياسي، هل نجد أي إثبات للزعم القائل إن الثورة التكاملية هي عملية عامة؟

في كل الحالات التي استعرضناها هنا، تبرز نزعة تطورية مشتركة واحدة على الأقل: تكتُّل جماعات غرائزية تقليدية مستقلة في تحديدها ومخصوصة في خطوطها العامة في وحدات أكبر أوسع تغلغلاً يكون إطارها المرجعي الضمني ليس في المشهد المحلي بل في «الأمة» ـ بمعنى المجتمع بأكمله منضوياً تحت لواء الدولة المدنية الجديدة. ويختلف المبدأ الأساسي الذي يحصل بموجبه هذا التكتُّل ـ المنطقة في إندونيسيا، العِرْق في مالايا، اللغة في الهند، الدين في لبنان، العُرْف في المغرب، والقُرْبى الظاهرة في نيجيريا. وسواء كانت العملية تعني أن ينتمي المرء إلى مجموعة كبرى إضافة إلى الانتماء إلى مجموعته الصغرى، كأن يصبح، في إندونيسيا مثلاً، منتمياً لوحدة الجزر الخارجية إضافة إلى إنتمائه إلى شعب المينانكاباو، أو أن يصبح في بورما منتمياً للكاتشين فوق انتمائه للدولينغ، أو أن يصبح مسيحياً إضافة إلى كونه مارونياً في لبنان، أو أن يصبح منتمياً لليوروبا إضافةً إلى انتمائه إلى الإيغبا فقط في نيجيريا، فإن هذه العملية التكاملية/الاندماجية تبقى عملية عامة، على

الرغم من تفاوت درجة تقدمها، في ما بين البلدان وفي داخلها على حد سواء. وهي تمثل توسعاً مستمراً للشعور الغرائزي بالمشابهة والاختلاف، هذا الشعور المتولِّد من المقابلة المستمرة والممتدة لجماعات منوَّعة ثقافياً في السياقات المحلية لجماعات أوسع تحديداً من صنف مشابه تتفاعل ضمن إطار المجتمع الوطني الواسع بأكمله، وهو توسُّعٌ وصفه فريدمان بشكل جيد في الحالة المالاوية:

كانت مالايا ولاتزال مجتمعاً تعددياً في الجانب الثقافي. ومن وجهة نظر بنيوية بحتة، وعلى الرغم من التناقض الظاهر، فإن طبيعتها التعددية تبرز اليوم بوضوح أكبر من السابق وقد نَحَت الروح الوطنية والاستقلال السياسي في مراحلهما المبكرة، على أساس مالاوي قومي شامل، إلى تحديد الكتل الإثنية، التي كانت في السابق مجرد أصناف من البشر. ثم إن الخريطة الاجتماعية لمالايا كانت، إذا جاز التعبير، تتألف من مِشْكال (كاليدوسكوب) منوَّع من الوحدات التراثية الصغرى التي كانت تعيد ترتيب ذاتها بحسب الظروف المحلية، فلم يكن «المالايويون» (بمجموعهم العِرْقي) يتفاعلون مع «الصينيين» أو «الهنود». بل كان بعض المالاويين يتفاعلون مع بعض الصينيين ومع بعض الهنود. ولكنَّ «المالاويين» و«الصينيين» و«الهنود»، بصيرورتهم كيانات بنيوية واضحة على مستوى الوطن، أصبح بإمكانهم البدء بإقامة علاقات شاملة بين بعضهم البعض[48].

إن انبثاق نظام يتشكل من «الكتل الإثنية» على مستوى الوطن، تنخرط في «إقامة علاقات شاملة بين بعضهم البعض»، يمهد المسرح لصراع مباشر بين الهوية الشخصية والتكامل السياسي في الدول الجديدة. إن نظاماً كهذا، بتعميمه وتوسيعه لمبادئ التضامن

---

(48) Freedman, «The Growth of a Plural Society in Malaya».

الغرائزي، قبلياً كان أو عِرقياً أو لغوياً أو ما سوى ذلك، يسمح باستمرارية «وعي النوع» المتجذر عميقاً في النفس، ويربط هذا الوعي بالنظام المدني الذي يكون في طور التشكل، فهو يتيح للمرء المطالبة بالاعتراف العلني بوجوده وماهيته من ضِمن الرموز المألوفة للتفرد المجموعي، بينما ينجذب في الوقت ذاته أكثر فأكثر إلى المجتمع السياسي المصبوب في قالب يختلف اختلافاً كلياً عن المجتمع «الطبيعي» الذي تحدده هذه الرموز. إلا أنه، ومن جهة أخرى، يبسِّط العداوات المجموعية، ويركزها، ويُعلي من شأن الطيف الانقسامي بإضفائه مغزى سياسياً شاملاً على هذه العداوات، وخاصةً عندما تتجاوز هذه الكتل الإثنية المتبلورة حدود الدولة، بما يثير جدليات بين الدول. وهكذا فإن الثورة التكاملية لا تلغي الهوية الإثنية، بل تضفي عليها مسحةً من الحداثة فحسب.

إلا أن تحديث الهوية الإثنية يجعلها قابلة بسهولة أكبر للتصالح مع وجود مؤسسات سياسية وطنية متطورة، فالإجراء الفعَّال لهذه المؤسسات لا يتطلب استبدال الروابط والهويات الغرائزية بروابط مدنية، فالأرجح أن مثل هذا الاستبدال من المحال. بل هو لا يتطلب إلا المواءمة بينها، وتهدف هذه المواءمة إلى أن تسير العمليات الحكومية بحرية دون أن تشكل تهديداً للإطار الثقافي للهوية الشخصية، وإلى أن تبقى أي انقطاعات محتملة الحدوث في «وعي النوع» عند المواطن ضمن المجتمع العام دون أن تشوه جذرياً العمل السياسي. وكما رأينا، هنا على الأقل، فإن النوازع الغرائزية والنوازع الحديثة ليست متعادية بطبيعتها وتطورها، كما هي متعادية الكثير من الثنائيات النظرية في علم الاجتماع التقليدي - رابطة التوادّ الاجتماعي (Gemeinschaft) مقابل الرابطة الاجتماعية العقلية (Gesellschaft)، التضامن الآلي والتضامن العضوي، المجتمع المديني والمجتمع

الريفي؛ فتاريخ تطور هذه النوازع لا يتضمن فقط توسع إحداها على حساب الأخرى. إن ميل هذه النوازع للتداخل في ما بينها في الدول الجديدة لا ينبع من تنافر جِبِليٍّ مستحكم فيها وإنما من الخلخلة التي تنشأ فيها نتيجةً لأنماط التغيير المختلفة الداخلة في كل منها والتي تفعل فيها إبان تفاعلها مع القوى المزعزِعة الفاعلة في منتصف القرن العشرين. إن الصراع بينها هو نتيجة لأنواع التحول المتناقضة التي تخضع لها المؤسسات السياسية والطرق التقليدية في رؤية الذات في مساراتها المستقلة نحو الحداثة.

وفي ما يتعلق بقضية رؤية الذات، تبقى طبيعة العملية التحديثية دون بحث واستقصاء؛ حتى أنه لا يُعتَرَف بوجودها عادةً. إن التكتل الذي سبق ذكره للجماعات الضيقة من قبلية ولغوية ودينية وسواها في تكتلات إثنية أوسع وأعم تتواجد في سياق إطار اجتماعي مشترك، إن هذا التكتل هو جزء أساسي مهم في هذه العملية. إن هيكلية إثنية بسيطة وقوية الترابط وعريضة التحديد، كتلك التي نجدها في معظم المجتمعات المصنَّعة، ليست راسباً لا يقبل الانحلال من رواسب التقليدية، بل هي سِمةٌ مميَّزة من سمات الحداثة. ولكن يبقى من المجهول إلى حد كبير كيفية حصول إعادة تركيب نظام الارتباط الغرائزي، والمراحل التي تمر فيها، والقوى التي تدفعها قُدُماً أو تعرقلها، والتحولات التي تنخرط فيها في بنية الشخصية. وهكذا لاتزال من دون إنجاز مهمة كتابة علم الاجتماع المقارن (أو علم النفس الاجتماعي) في ما يخص التغير الإثني.

أما في ما يخص الجانب السياسي، فلا يمكن القول بأن المشكلة غير معروفة، وذلك لأن فكرة المجتمع المدني، وفكرة المواطنية والمشاعر الاجتماعية المتغلغلة التي ترتكز إليها، كانت من الاهتمامات المحورية لعلم السياسة منذ أيام أرسطو. ولكنها تبقى

على الرغم من ذلك فكرة مبهمة؛ تسهل الإشارة إليها ولكن لا يسهل وصفها؛ يسهل الإحساس بها ولكن لا يسهل تحليلها. إن ما يبدو أن الحس المدني ينطوي عليه، أكثر من أي شيء آخر، هو مفهوم محدد للجمهورية بوصفه جسماً منفصلاً ومتميزاً وفكرة مصاحبة لذلك عن المصلحة العامة الحقيقية، التي تكون مستقلة عن المصالح الأخرى، الخاصة منها والجماعية، وقد تتعارض معها أحياناً، وإن لم تكن بالضرورة أعلى منها منزلة. وعندما نتكلم عن الأشكال المتغيرة للسياسات المدنية في الدول الجديدة أو في أي مكان آخر، نشير في الحقيقة إلى التقلبات التي تعتور هذا الحس بالجمهور وبالمصلحة العامة بالضبط، عن حالات تعاظمه وحالات تضاؤله، عن التغيرات التي تصيب طرق التعبير فيه. ثم إننا، وعلى الرغم من أن لدينا على الأقل فكرة عامة عن طبيعة الروح المدنية وعن المدى الذي تتجسد فيه أشكالها في الدول المصنَّعة، فليس لدينا إلا أدنى فكرة عن العمليات التي أدت بالأنماط الحاضرة لأن تكون على ما هي عليه. وغالباً ما يُنكر وجود الحس المدني الحقيقي الأصيل - وهذا خطأ في رأيي - في الدول التقليدية إطلاقاً. وفي أي حال، لم تَجْرِ دراسة تَتَبُّعيَّة منهجية للمراحل التي يمر فيها نشوء الإحساس المدني الحديث في انبثاقه من الإحساس التقليدي القديم، ولذلك تبقى جذور الروح المدنية، كما طبيعتها، طيَّ الإبهام والغموض.

ولهذا السبب، فإن التوصل إلى فهم مُرضٍ لأسباب التوتر المزمن في الدول الجديدة بين الحاجة إلى الاحتفاظ بهوية شخصية مُعْتَرَف بها في المجتمع وبين الرغبة في إقامة مجتمع وطني قوي يتطلب تَتَبُّعاً ودراسة للمراحل التي تمر بها العلاقات بين هاتين الحاجتين في أثناء تطورهما في خطوطهما الخاصة بهما. وتكون هذه المهمة أكثر قابلية للإنجاز في دراسة تواريخ هذه الدول فيما هي

تنفتح أمامنا. إن التجارب الحكومية المختلفة، دستورية كانت أو شبه دستورية، أو حتى ارتجالية، التي تميز على الأقل الدول التي درسناها هنا تمثل، من بين أشياء أخرى، محاولة لإقامة نمط في السياسة يمكن باتباعه تجنبُ مسار الاصطدام الذي يلوح للناظر بين الانتماءات الغرائزية والانتماءات المدنية. وبغض النظر عما إذا كان التمايز الإثني يتجسد على أرض الواقع من خلال إقامة كيانات إقليمية فرعية، أو أحزاب سياسية، أو مناصب حكومية، أو قيادات تنفيذية، أو، وهذا هو الأكثر شيوعاً، بمزيج من اثنين أو أكثر من هذه الوسائل، فإن الجهد منصبٌ في كل مكان على إيجاد صيغة تحفظ التوافق في الخَطو بين تحديث حس الهوية القومية لدى الأمة وبين التحديث الموازي ليس فقط لمؤسساتها السياسية، بل أيضاً للمؤسسات الاقتصادية والهرمية الاجتماعية والداخلية وما إلى هنالك. ولن نتمكن من فهم الثورة التكاملية إلا بمراقبتها في أثناء حصولها. وقد يبدو ذلك مثل اتباع سياسة «فلننتظر ونَرَ»، وهذا قد لا يلائم أغراض العلم الذي يطمح لاستبصار المستقبل. إلا أن ذلك يبقى أفضل وأكثر علميةً على الأقل من سياسة الانتظار وعدم الرؤية، وهذا ما كان يحصل في معظم الحالات حتى الآن.

على أي حال، لا يمكن ضمان النجاح للجهود القائمة لإيجاد وضعية توازن في خضم التغييرات الجارية الآن في الدول الجديدة. وإننا لنلحظ درجة عالية من الجمود وانعدام الحركة لدى الحكومات بنتيجة محاولة التوفيق بين الجماعات الغرائزية المختلفة في كل مكان. إن الأهواء ومشاعر التعصب التي يتعين تحملها والعيش معها في سبيل تنفيذ مثل هذا التوفيق لهي غالباً منفِّرة وتثير الاشمئزاز. ولكن، بما أن البدائل المنظورة لمحاولات كهذه لإقامة سياسة مدنية بالتوفيق بين النزعات الغرائزية قد تكون إما البلقنة، أو مفهوم العِرْق

الأسمى أو الشعب المختار، أو القمع الإكراهي للهويات الإثنية من قبل دولة عملاقة، بما أن البدائل للتوافق هي هذه، فهل يمكن لأحد، وخاصة لعناصر مجتمع كان قد فشل في حل مشاكله الغرائزية المعقدة، أن ينظر إلى هذه المحاولة نظرة احتقار أو عدم اكتراث؟

الفصل الحادي عشر
سياسة المعنى

I

إن أحد الأشياء التي يعرفها الجميع ولكن لا أحد يستطيع أن يفكر كيف يثبتها هو أن سياسة دولةٍ ما تعكس تصميم الثقافة فيها، فعلى مستوى معين من مستويات البحث، يبدو الموضوع غير قابل للشك ـ فأين يمكن مثلاً أن نجد السياسة الفرنسية سوى في فرنسا؟ ولكن مجرد طرح الموضوع يعني إثارة الشكوك. منذ العام 1945، شهدت إندونيسيا على التوالي ثورة فحكماً ديمقراطياً برلمانياً، فحرباً أهلية، فحكماً رئاسياً استبدادياً، فمجازر، فحكماً عسكرياً، فأين التصميم في ذلك؟

من الصعب أن يجد المرء خطاً وسطاً بين مجرى الأحداث التي تؤلف الحياة السياسية وبين شبكة العقائد التي تؤلف الثقافة. يبدو كل شيء غابةً من المخططات والمفاجآت المبعثرة؛ ومن جهة أخرى، تبدو الأمور كصورة هندسية واسعة من الأحكام المستقرة. إن ما يربط بين فوضى الأحداث من جهة ونظام المشاعر من جهة أخرى لهو أمر شديد الغموض، وأما ما هو أكثر منه غموضاً فهو صياغته. وفوق كل شيء، فإن ما تحتاجه محاولة الربط بين السياسة والتراث هو نظرة

أقل انبهاراً للأولى ونظرة أقل اهتماماً بالناحية الجمالية للآخر.

في المقالات القليلة التي تؤلف كتاب **الثقافة والسياسة في إندونيسيا** (*Culture and Politics in Indonesia*)، يأخذ الكُتَّاب على عاتقهم مهمة إعادة بناء النظرية اللازمة لإحداث مثل هذا التغيير المطلوب في النظرة إلى الموضوع، ويقوم بهذه المهمة، من الناحية التراثية أساساً بينيديكت أندرسون (Benedict Anderson) وتوفيق عبد اللّه، ومن الناحية السياسية أساساً دانيال ليف (Daniel Lev) و ج. وليام ليدل (G. William Liddle)، وبالتساوي بين الناحيتين سارتونو كارتوديردجو[1] (Sartono Kartodirdjo). وسواء كان الموضوع هو القانون أو التنظيم الحزبي، فكرة الجاويين عن السلطة أو فكرة شعب المينانغكاباو السومطري عن التغيير، الصراع الإثني أو التطرف الريفي، فإن الجهد المبذول يبقى هو ذاته: تقريب الحياة السياسية الإندونيسية إلى الأفهام بالنظر إليها، حتى في أشد حالاتها انحرافاً وشذوذاً، على أنها قائمة على مجموعة من المفهومات ـ المُثُل والافتراضات والأحكام ـ المستقاة من اهتمامات تتجاوزها بكثير، وإلى إضفاء الواقعية على هذه المفهومات بالنظر إليها على أنها واقعة ليس في عالم مبهم من الأشكال العقلية بل في الحياة الواقعية الملموسة للصراع الحزبي. والثقافة، في هذه الحالة، لا يكون مجموعة من العقائد الغريبة والعادات، بل هو تراكيب المعاني التي يستخدمها الناس لإضفاء الشكل على تجاربهم؛ ولا

---

(1) انظر: Claire Holt, ed., *Culture and Politics in Indonesia*, with the Assistance of Benedict R. O'G. Anderson and James Siegel (Ithaca [NY]: Cornell University Press, [1972]),

وقد نُشرت المقالة الحالية في هذا الكتاب للمرة الأولى تحت عنوان: «Afterword,» pp. 319-336.

تكون السياسة انقلابات ودساتير، بل تكون إحدى الساحات الأساسية التي تتكشف فيها هذه المفهومات في العلن. وهكذا، بعد وضع الجانبين في أُطُر جديدة، تصبح مهمة تحديد الرابط بينهما قابلة للتنفيذ، على الرغم من صعوبتها.

إن السبب وراء صعوبة المهمة، أو في أي حال كونها محفوفة بالمغامرة، هو أنه لا توجد تقريباً أي أداة نظرية يتم القيام بالمهمة على أساسها؛ فحقل البحث برمته - وماذا ندعوه؟ هل ندعوه بالتحليل الموضوعي؟ - مرتبط بمبدأ - يشبه المبادئ الأخلاقية - انعدام الدقة. وتَقَنَع معظم المحاولات لإيجاد مفهومات ثقافية عامة معروضة في سياقات اجتماعية معينة، تقنع بمجرد الإيحاء، تكتفي بأن تضع سلسلة من الملاحظات الملموسة بجوار بعضها البعض ومن ثم تستخلص (أو تقرأ في هذه الملاحظات) العنصر العام المبثوث فيها بواسطة الإيحاء المجازي. أما المحاججة الصريحة فهي نادرة في هذه الحالات، وذلك يعود، قصداً أو إهمالاً، لعدم وجود أي تعابير يمكن صياغتها من خلالها، وهكذا يبقى المرء أمام مجموعة من الحكايات لا يربطها ببعضها البعض إلا التلميحات، ويحصل عنده الانطباع بأنه، على الرغم من أن البحث لامس أشياء كثيرة، لم يكن هناك الكثير مما تم استيعابه[2].

ويتعين على الباحث الذي يرغب في تجنب هذا النوع من الانطباعية المتمِّمة أن يبني منصته النظرية الخاصة متلازمة في الوقت

(2) ربما كان أبرز وأصلب من مارس هذه المقاربة القائمة على وضع السياسة جنباً إلى جنب مع الثقافة ناثان لايتيس (Nathan Leites)، انظر: Nathan Leites: *A Study of Bolshevism* (Glencoe, Ill.: Free Press, [1953]), and *The Rules of the Game in Paris*, Translated by Derek Coltman; With a Foreword by Raymond Aron (Chicago, IL: University of Chicago Press, [1969]).

نفسه مع إجرائه للتحليل الذي يجريه. وهذا هو السبب في أن المؤلفين في الكتاب [كتاب هولت] يستعملون هذه المقاربات المتنوِّعة ـ في أن ليدل يخرج من الصراعات المجموعية ويخرج أندرسون من الفن والأدب؛ وهو السبب في كون أحجية ليف هي تسييس المؤسسات القضائية، وكون أحجية سارتونو هي صلابة ودوام الاعتقاد الشعبي بحتمية مجيء المجتمع المثالي بعد الثورة، وكون أحجية عبد الله تكمن في صَهْر روح المحافظة الاجتماعية والحركية الأيديولوجية. والوحدة التي نراها هنا ليست وحدة الموضوع أو وحدة الحجة، وإنما هي وحدة الأسلوب ـ وحدة الهدف ووحدة القضايا المنهجية التي تستتبعها ملاحقة مثل هذا الهدف.

وهذه القضايا متعددة، وهي تنطوي على مسائل التعريف والتحقق والسببية والتمثيل والموضوعية والقياس والاتصال. إنما في الأساس تتلخص كلها في سؤال واحد: كيف نرسم إطاراً لتحليل المعنى ـ التراكيب المفهومية التي يستخدمها الأفراد للخروج بفهم للتجارب التي يمرون بها ـ حيث يكون هذا التحليل في الوقت ذاته ظرفياً واقعياً بما يكفي لبعث الاقتناع وتجريدياً بما يكفي لتشجيع الخروج بأساس نظري. وتتساوى هاتان الحاجتان في الأهمية؛ فاختيار إحداهما على حساب الأخرى لن يعطينا سوى ممارسة وصفية فارغة أو تعميماً فارغاً. إلا أنهما أيضاً، وإن سطحياً على الأقل، يشدان الأمور في اتجاهين متعاكسين، فكلما أمعن المرء في التفاصيل ازداد التصاقه بخصوصيات الحالة المباشرة التي يدرسها، وكلما أشاح النظر عن التفاصيل فقد اتصاله بالأرضية التي ترتكز إليها حجته. ولذلك فإن اكتشاف السبيل لتجنُّب هذا التناقض الظاهر ـ أو بعبارة أدق، للسيطرة عليه، فتجنبه بالكامل أمر مستحيل ـ هو، من الوجهة المنهجية، هدف التحليل الموضوعي.

وهو، من ثم، الهدف المنشود من الكتاب [كتاب هولت]، في

ما يتجاوز الاستنتاجات المحددة حيال المواضيع المحددة. وتجهد كل واحدة من الدراسات لاستخلاص تعميمات من أمثلة خاصة معينة، وللنفاذ عميقاً في التفاصيل لاكتشاف ما هو أكثر من التفاصيل. وتتنوع الاستراتيجيات المستخدمة في إنجاز ذلك، ولكن الجهد المبذول لجعل الجزئيات المادية الضيقة تتكلم بما هو أبعد منها يتخذ شكلاً موحداً. إندونيسيا هي المشهد؛ إلا أن الهدف، وهو هدف أبعد مما يمكن أن يطمح إليه المرء، هو الوصول إلى فهم حالة أن كل شعب يحصل على السياسة التي يتخيلها.

II

إن إندونيسيا هي مكان ممتاز للقيام بمثل هذا البحث، فإندونيسيا هي وريثة لتقاليد متنوعة بولينيزية وهندية وإسلامية وصينية وأوروبية، ولذلك، ربما كان لديها نسبة من رموز القداسة لكل قدم مربع من مساحتها أكثر من أي أرض واسعة أخرى في العالم. أضف إلى ذلك أنه كان لديها في شخص سوكارنو (ومن الخطأ اعتبار أن سوكارنو كان رجلاً لا يمثل جنسه في أي شيء سوى في عبقريته) رجلٌ يملأه القلق الجامح وفي الوقت ذاته كان مهيئاً بشكل ممتاز لتجميع هذه الرموز في إطار ما يمكن تسميته **الدين الرسمي** (Staatsreligion) للجمهورية المكوَّنة حديثاً. «الاشتراكية، الشيوعية، نصب الإله فيشنو»، كانت دعوة إحدى الصحف للحرب في العام 1921 : «ألغوا الرأسمالية، المدعومة من عبدها الاستعمار! اللهم امنح الإسلام القوة والنصر»[3]. «انا من أتباع كارل ماركس... وأنا أيضاً

(3) مقتبس عن: Utusan Hindia في: Bernhard Dahm, *Sukarno and the Struggle for Indonesian independence*, Translated from the German by Mary F. Somers Heidhues (Ithaca, [NY]: Cornell University Press, [1969]), p. 39.

رجل متديّن»، هكذا صرّح سوكارنو بعد عدة عقود؛ «لقد جعلت من نفسي موطن اللقاء لكل التيارات وكل العقائد. لقد مزجتها ومزجتها تكراراً حتى أصبحت أخيراً سوكارنو الذي ترونه أمامكم»(4).

إلا أنه، ومن جهة أخرى، فإن كثافة المرجعية الرمزية وتنوعها قد جعلا من الثقافة الإندونيسية دُوَّامة من الصور المجازية والخيالات اختفى فيها عدد من المراقبين من الذين لم يكونوا يتحلون بالحذر(5). ويستحيل تقريباً، مع كل هذا المعنى المبثوث والمبعثر في كل مكان، أن نضع إطاراً لفكرة تربط الأحداث السياسية لخصلة أو أخرى من المعنى فاقدةً كلياً للمصداقية. وبمعنى من المعاني، إن رؤية الإنعكاسات الثقافية في الأنشطة السياسية هو أمر بالغ السهولة في إندونيسيا؛ إلا أن ذلك يجعل عملية عَزْل الارتباطات الدقيقة فيها عمليةً بالغة الصعوبة. وفي هذه الحديقة من الصور المجازية يكون تقريباً لكل فرضية تميز شكلاً من أشكال الفكر في فعلٍ معين منطقها الخاص، ولذلك فإن تطوير فرضيات تقدم الحقيقة إضافة إلى ذلك يصبح قضية مقاومة للإغراء أكثر منه انتهاز للفرص.

والإغراء الأساسي الذي تنبغي مقاومته هو القفز للاستنتاجات والدفاع الأساسي ضد ذلك هو في تتبع الروابط السوسيولوجية بين

(4) مقتبس عن: Louis Fischer, *The Story of Indonesia* (New York: Harper, [1959]), p. 154.

وللاطلاع على تصريح مماثل في خطاب جماهيري لسوكارنو، انظر: Dahm, Ibid., p. 200.

(5) للاطلاع على ذلك، انظر: H. Luethy, «Indonesia Confronted,» *Encounter*, vol. 25 (1965), pp. 80-89, and vol. 26 (1966), pp. 75-83.

وتعليقي على ذلك، انظر: Clifford Geertz, ««Are the Javanese Mad?,» and Luethy's «Reply,»» *Encounter*, vol. 26 (August 1966), pp. 86-90.

المواضيع التراثية والتطورات السياسية، بدلاً من الانتقال الاستنتاجي من واحد إلى آخر. ويتعين على الأفكار ـ سواء كانت دينية أو أخلاقية أو عملية أو جمالية ـ كما كان يلح باستمرار ماكس فيبر وآخرون أن تعتنقها جماعات مجتمعية قوية إذا كان لها أن تؤدي دوراً قوياً في المجتمع؛ فيجب أن تكون محل احترام، ومحل احتفاء من أشخاص حقيقين، يدافعون عنها ويفرضونها في الحياة اليومية. يجب أن تتأسس الأفكار في حياة الناس لكي يكون لها في المجتمع وجود، ليس وجوداً فكرياً فحسب، بل مادياً أيضاً، إذا جاز التعبير. إن الحروب الأيديولوجية التي قوضت إندونيسيا في السنوات الخمس والعشرين الماضية يجب أن لا يُنظر إليها، وهذا ما كان يحصل غالباً، على أنها صراعات بين عقليات متعاكسة ـ «الروحانية» الجاوية مقابل «العملية» السومطرية»، «الانتقائية» الهندية مقابل «العقائدية» الإسلامية ـ بل على أنها فحوى النضال لخلق هيكلية مؤسسية للدولة بحيث يتقبلها عدد كافٍ من المواطنين بشكل يسمح لها بالعمل.

إن سقوط مئات آلاف القتلى لأسباب سياسية يؤكد لنا أن هذا لم يحصل وأنه لم يكن هناك عدد من المواطنين يتقبل ذلك، وحتى الآن يبقى الأمر محل شك. إن تنظيم مواد ثقافية مخلَّطة في كيان سياسي قابل للعمل يتطلب أكثر من مجرد ابتداع دين مدني مخلَّط لكسر حدة التنويع. بل هو يتطلب إما إنشاء مؤسسات سياسية يمكن للجماعات المتناقضة المتواجهة أن تتواجه من خلالها بأمان، أو إزالة الجماعات كلها ما خلا واحدة من المسرح السياسي. ولم يجر تطبيق أي من هاتين الطريقتين في إندونيسيا حتى الآن إلا بشكل هامشي؛ فقد كانت البلاد عاجزة عن تطبيق الحكم الشمولي بنفس مقدار عجزها عن الحكم الدستوري. بل إن كل مؤسسة من مؤسسات المجتمع تقريباً ـ الجيش، البيروقراطية الإدارية، المحكمة، الجامعة،

الصحافة، الحزب، الدين، القرية ـ اجتاحتها اهتزازات كبيرة من الشغف الأيديولوجي التي لم يكن لها أي هدف أو اتجاه ظاهر. ولئن كان لنا أن نخرج بانطباع شامل عن إندونيسيا، فهو انطباع مشروع الدولة الطامحة التي فشلت في تحقيق طموحها، الدولة التي عجزت عن إيجاد الشكل السياسي المناسب لمزاج شعبها فتعثرت في مخاوفها في مسيرتها من إجراء مؤسسي إلى آخر.

بالطبع، إن جزءاً كبيراً من المشكلة يكمن في أن البلاد تقع في شكل أرخبيل من الجزر المتفرقة، وهذا ليس فقط بالمعنى الجغرافي للكلمة. وإذا كان لذلك أن يتبدَّى في مزاج عام سائد، فهذا المزاج مشقَّق تعتوره التضادَّات والتناقضات الداخلية، فهناك الفروق المناطقية (فهناك المزاج العدواني الكلامي للمينانكاباو وهناك المزاج التأملي المراوغ لدى الجاويين، مثلاً)؛ وهناك التشعبات «الإثنية» القائمة على الدين والتقاليد في أوساط الجماعات ذات الروابط الوثيقة، كما في «قِدْر الغليان» في سومطرة الشرقية؛ وهناك الصراعات الطبقية المنعكسة في حركة تفضيل أهل البلاد الأصليين والصراعات المهنية المنعكسة في حركة النضال لإقامة نظام قضائي قابل للعمل. وهناك الأقليات العِرْقية (الصينيون والبابوان)؛ والأقليات الدينية (المسيحيون والهندوس)، والأقليات المحلية (جاكرتا باتاك، سورباجا مادوريز). ولذلك فإن الشعار الوطني «شعب واحد، بلد واحد، لغة واحدة» يبقى أملاً يدغدغ الأحلام وليس توصيفاً لحالة قائمة.

إلا أن الأمل الذي يمثله ذلك الشعار ليس بالضرورة حلماً بعيداً عن المعقول، فمعظم الدول الكبرى في أوروبا نمت من ظروف تتميز بتنوع لا يقل عن التنوع الذي تتميز به إندونيسيا؛ فلئن كان بإمكان التوسكانيين والصقليين أن يعيشوا معاً في الدولة نفسها وينظروا إلى أنفسهم مواطنين طبيعيين في تلك الدولة، فكذلك بإمكان الجاويين

والمينانكاباو. ولم يكن مجرد واقع التنوع الداخلي هو الذي أعاق مسيرة إندونيسيا في التفتيش عن الشكل السياسي الفاعل، بل كان العائق هو الرفض، على مستويات المجتمع كافة، لهذا التنوع، فقد كان الإندونيسيون ينكرون هذا التنوع على أنه مجرد فِرْية من افتراءات الاستعمار، وكانوا يشجبونه بوصفه من بقايا الإقطاع، وغامت فوقه المشاعر الانتقائية البديلة والتواريخ المنحازة والأوهام الطوباوية، وفي أثناء ذلك كله كانت تدور رحى المواجهات المريرة بين جماعات كانت تتنافس في ما بينها ليس فقط على السلطة السياسية والاقتصادية، بل أيضاً على امتلاك الحق في تحديد الحقيقة والعدالة والجمال والأخلاق، وحتى على طبيعة الواقع، ولم يكن هناك مؤسسات سياسية رسمية توجه مسار هذه المعارك الطاحنة. وكان الإندونيسيون (وبعبارة أدق، بتصوري، النخب الإندونيسية) يتصرفون وكأن بلدهم بلد يتمتع بالتجانس التراثي مثل اليابان أو مصر وليس بالتنوع الثقافي مثل الهند أو نيجيريا، وبذلك خلقوا لأنفسهم سياسة معنى فوضوية كانت تقع خارج التراكيب الراسخة للحكم المدني.

وسياسة المعنى هذه فوضوية بالمعنى الحرفي لكلمة «غير محكوم» وليس بالمعنى الشائع لكلمة «غير منظم». وكما تُظهِر كل واحدة من المقالات في كتاب [هولت]، كلٌ على طريقتها الخاصة، فإن ما سميته في مكان آخر «الصراع من أجل الواقع»، أي محاولة الفرض على العالم مفهوماً معيناً عن حقيقة الأشياء بالعمق وعن كيف يجب أن يتصرف الناس في الحياة، إن هذه المحاولة ليست مجرد فوضى من التعصب والأهواء المسبقة، على الرغم من العجز الحاصل حتى الآن للعبور بها إلى التعبير المؤسسي القابل للعمل، فإن لديها شكلاً ومساراً وقوة خاصة بها.

إن العمليات السياسية في كل الدول أوسع وأعمق من المؤسسات الرسمية المصممة لضبطها، وإن بعضاً من القرارات

الحاسمة بشأن توجه الحياة العامة لا تُتخذ في البرلمان وفي اللجان التنفيذية؛ بل هي تُتخذ في المجالات غير الرسمية لما يدعوه دوركهايم «الوجدان (أو «الوعي») الجمعي». أما في إندونيسيا فإن نمط الحياة الرسمية وإطار المشاعر الشعبية الذي يقبع داخله هذا النمط قد أصيبا بالتفكك إلى درجة أن أنشطة الحكومة، وعلى أهميتها المركزية، تبدو غير ذات هدف، وكأنها مجرد إجراءات روتينية نجدها ترتجُّ بعنف تكراراً لدى حصول اقتحامات مفاجئة لها من جهة المسار السياسي المحجوب عن الأعين (وقد نصفه بالمقموع) الذي تسير فيه البلاد.

والأحداث العلنية في الحياة العامة، أي الوقائع السياسية بالمعنى الأضيق، تُعَمِّي على هذا المسار بقدر ما تكشفه، ففي جانب كشفها له، وهي تفعل ذلك بالتأكيد، فهي تكشفه بشكل مائل وغير مباشر، كما تكشف الأحلامُ الرغباتِ الدفينة وكما تكشف الأيديولوجيات المصالح؛ وهنا تصبح عملية تبيُّنه أشبه بتأويل مجموعة من العوارض منها بتتبع سلسلة من الأسباب. ولذلك، إن الدراسات في كتاب [هولت] تقوم بالتشخيص والتقويم بدلاً من القيام بالقياس والتنبؤ. إن التشظي في النظام الحزبي ينبئ بتكثيف شديد في الوعي الإثني؛ وينبئ الضعف في القانون الرسمي بتجديد الالتزام بالوسائل التوافقية لتسوية النزاعات. وخلف المآزق الأخلاقية للقائمين بجهود التحديث على المستوى المحلي تقبع تعقيدات كامنة في الروايات التقليدية عن التاريخ القَبَلي؛ وخلف حالة التفجُّر في الاحتجاجات الريفية يقبع الافتتان بصور التغييرات الكارثية؛ وخلف الاستعراض المسرحي لـ «الديمقراطية الموجهة» تقبع مفهومات عتيقة عن مصادر السلطة. إن هذه الممارسات في عملية التأويل السياسي، بمجموعها، تشرع في كشف الخطوط الكبرى الواهية لما تصل إليه الثورة الإندونيسية في الواقع: سعي لإقامة دولة حديثة تكون على تماسٍ مع وجدان المواطنين؛ دولة يتمكن معها المواطنون من

الوصول إلى الفَهْم وإلى التفاهم. إن أحد الأشياء التي كان سوكارنو مصيباً بشأنها، مع أنه كان يقصد شيئاً آخر في الواقع، هو إن هذه الثورة لم تصل إلى نهايتها.

III

إن المشكلة الكلاسيكية لقضية الشرعية - أي كيف يصل بعض الناس إلى الحصول على الحق لحكم الآخرين ـ هي مشكلة حادة أدت فيها السيطرة الاستعمارية طويلة الأمد إلى خلق نظام سياسي كان قومياً في نطاقه ولكنه لم يكن كذلك في طابعه العام. ولكي تتمكن الدولة من القيام بأكثر من إدارة الحقوق والامتيازات والدفاع عن نفسها في مواجهة مواطنيها، يتعين عليها أن تكون تصرفاتها استمراراً ظاهراً لذوات أولئك الذين تدعي أنها هي دولتهم، أي مواطنيها يالذات ـ أي أن تكون، بمعنى مضخَّم ومقوى، تصرفاتهم هم. وهذا ليس مجرد مسألة إجماع. وليس على المرء أن يوافق على تصرفات حكومته حتى يرى نفسه متجسداً فيها أكثر من أن ينظر إلى أفعاله هو باستحسان ليعترف أنه هو نفسه، ويا للأسف، قد قام بها. إنها مسألة مباشَرة ولصوق، مسألة اختبار ما «تفعله» الدولة ورؤيته تابعاً بشكل طبيعي من مجموع «النحن» المألوف والمفهوم لدى المرء. وفي ذلك، وفي أحسن الحالات، يتطلب الأمر مقداراً من «خفة اليد» السيكولوجية من جانب الحكومة كما من جانب المواطنين على السواء. ولكن عندما تكون البلاد قد رزحت تحت الحكم الأجنبي لمدة مئتي سنة أو ما يقرب من ذلك، يصبح الإتيان بمثل هذه الحيل، أصعب وأصعب، حتى بعد زوال الحكم الأجنبي.

إن المهام السياسية التي كانت تلوح هائلةً في مرحلة النضال من أجل الاستقلال ـ إنهاء سيطرة القوى الأجنبية وخلق الكوادر القيادية وتحفيز النمو الاقتصادي والمحافظة على الإحساس بالوحدة الوطنية ـ

كل هذه المهام بقيت على صعوبتها، بل ازدادات صعوبةً، بعد الحصول على الاستقلال. بل وانضافت إليها مهمة أخرى، وهي مهمة لم تكن واضحة المعالم حينها، وهي قد أصبحت أقل وضوحاً الآن، ألا وهي التخلص من هالة الطابع الأجنبي من مؤسسات الحكومة الحديثة. ولقد كانت عملية ترويج الشعارات، التي كانت جارية في خلال نظام حكم سوكارنو، والتي أصبحت أكثر اعتدالا، وإن لم تنته كلياً في نظام خَلَفه، كانت هذه العملية محاولة شبه مدروسة لجَسْر الهوة التراثية بين الدولة والمجتمع، وهي الهوة التي، وإن لم تكن قد خلّفها الحكم الاستعماري، إلا أنه أسهم في توسيعها بشكل هائل. وقد كان التصاعد التدريجي في الشعارات والحركات والأنصاب التذكارية والتظاهرات، وهو التصاعد الذي بلغ درجة من الحدة الهستيرية في أوائل الستينيات، كان هذا التصاعد، جزئياً في أي حال، يُقْصد منه إضفاء الطابع المحلي على الدولة ـ الأمة. ولما لم تكن كذلك، فقد تصاعدت حالة عدم التصديق مصحوبة بحالة من الفوضى بشكل لولبي، ما أدى إلى تحطيم سوكارنو وتقويض نظامه، في الانهيار الذي تلا ذلك.

وحتى من دون وجود عنصر الحكم الاستعماري الذي عقّد الأمور، فإن الدولة الحديثة ستبدو أجنبية في أعين التقليد المحلي في بلد مثل إندونيسيا، ولم يكن السبب في ذلك إلا أن تصور مثل هذه الدولة لنفسها أداةَ التنسيق بين الجوانب المختلفة للحياة العامة ليس له مقابل في مثل هذا التقليد. ذلك أن الحكام التقليديين، وليس هذا الأمر محصوراً بإندونيسيا فقط، كانوا، عندما كان ذلك بمستطاعهم وعندما كانوا يشعرون بالرغبة في ذلك، كانوا يتصفون بالاعتباطية والأنانية والبلادة والاستغلال، أو بمجرد القسوة (وإن كنا الآن، بتأثير نظرة سيسيل ب. دوميل (Cecil B. DeMille) للتاريخ، نرى أن ذلك كان مبالغاً فيه)؛ إلا أن هؤلاء الحكام لم يكونوا يتصورون أنفسهم،

ولا كان رعاياهم يتصورونهم، في موقع الإدارة لدولة تمتلك قدرة كلية، فالأغلب أنهم كانوا يحكمون لتثبيت مكانتهم ولحماية (أو توسيع) امتيازاتهم، ولممارسة طريقتهم في العيش؛ وحينما كانوا يسيطرون على الأمور في ما يجاوز سلطتهم المباشرة ـ ولم يكن ذلك كثيراً في المعتاد ـ كان ذلك على نحو استمدادي، انعكاساً لاهتمامات طبقية أكثر منها سياسية بالمعنى المضبوط. أما فكرة أن الدولة ماكينة عملها تنظيم الصالح العام فتأتي فكرةً غريبة في هذا السياق.

أما في ما يتعلق بردة الفعل الشعبية، فقد كانت نتائج هذه الغرابة هي النتائج المعتادة: القليل من الفضول، والقليل من الخوف، والترقُّب المكثَّف، والكثير من الحيرة. إن ردة فعل سوكارنو تجاه هذا التشويش في المشاعر كانت برفع الشعارات والتلويح بها، وكان ذلك فشلاً ذريعاً؛ إلا أن القضايا المبحوثة في كتاب [هولت] هي قضايا أخرى، على درجة أدنى من الارتباط وأبعد مدى من تلك المشاعر، ففي هذه القضايا يستطيع المرء أن يتلمس بالتفصيل الملموس ردة فعل الشعب، الذي كان معتاداً على حكم السادة ولم يكن معتاداً على حكومة عملها الإدارة، حين يجد نفسه فجأة ومن دون مقدمات أمام حكومة مركزية ناشطة شاملة ـ ذلك النوع من الحكم الذي كان دو جوفينيل (de Jouvenel) يدعوه بـ «الدولة ـ مخزن الطاقة»[6].

إن مثل هذه المواجهة تعني أن المفهومات الراسخة في المجتمع مثل العدالة والسلطة والاحتجاج والأصالة (بالإضافة إلى

(6) Bertrand de Jouvenel, *On Power: Its Nature and the History of its Growth*, Pref. by D. W. Brogan; Translated by J. F. Huntington (Boston, MA: Beacon Press, 1962).

حشد آخر من المفهومات التي لا تتناولها تلك المقالات بصراحة) تصبح هذه المفهومات في موقع الخطر تجاه متطلبات الوجود الوطني الفاعل في العالم المعاصر (أو ما قد يبدو كذلك). إن هذه الخلخلة المفهومية - المتمثلة في الوضع موضع الشك للأطر الأخلاقية والمعرفية السائدة في المجتمع والتحول في الوعي العام الذي يطلقه ذلك - إن هذه الخلخلة تشكل الوضوع الملائم للدراسات الثقافية للحياة السياسية في الدول الجديدة. وقد قال سوكارنو ذات مرة في أسلوبه الانتقائي المميز، «إن ما تحتاجه هذه البلاد هو جهد للتحديث والعصرنة». ولكنه لم يمنح البلاد هذا التحديث، بل منحها مجرد إيماءات أو بادرات نحو ذلك، إلا أن هذه الإيماءات كانت من الوضوح بحيث تقنع جميع الإندونيسيين ما خلا الأضيق أفقاً فيهم بأن الحكومة قد تغيرت بجوهرها وليس فقط بشكلها، وبأن عليهم، نتيجة لذلك، أن يجروا بعض التعديلات في مواقفهم الذهنية[7].

IV

إن الإحساس بوجود هذا النوع من التغير الاجتماعي في الذهنية أسهل بكثير من ضبطه وتوثيقه، وليس ذلك لأن تجلياته شديدة التنوع والخفاء فحسب، بل لأنه يتميز بالتردد والحيرة والتناقض، فمقابل كل معتقد أو ممارسة أو مؤسسة اجتماعية توصم بالتخلف، هناك معتقد أو ممارسة أو مؤسسة اجتماعية، وغالباً ما تكون هي ذاتها، ينادي بها

---

(7) المقتبس أعلاه مأخوذ من رسائل سوكارنو التي هاجم فيها الإسلام التقليدي، التي كتبها بينما كان في السجن في المنفى في: Flores, *Sural-sural Dari Endeh*, Eleventh Letter, 18 August 1936.

منشورة في: Soekarno, *Dibawah Bendera Revolusi*, Edited by K. Goenadi and H. M. Nasution (Djakarta: Panitya Penerbit Dibawah Bendera Revolusi, 1959), p. 340.

ويحتفي بها الأشخاص أنفسهم نموذجاً وجوهراً للتحديث والعصرنة؛ ومقابل كل معتقد أو ممارسة أو مؤسسة اجتماعية موصوفة بالأجنبية الغريبة، هناك معتقد أو ممارسة أو مؤسسة اجتماعية، وغالباً ما تكون هي ذاتها أيضاً، يُحتفى بها على أنها التعبير الأقدس للروح الوطنية.

وفي مثل هذه الأمور، ليس هناك تقدم بسيط مما هو «تقليدي» إلى ما هو «حديث»، بل نجد حركة متعرجة غير منتظمة وغير منهجية غالباً ما تتجه نحو استعادة مشاعر الماضي بقدر ما تتجه نحو التبرؤ منها. ويقرأ بعض فلاّحي سارتونو مستقبلهم في أساطير القرون الوسطى، فيما يقرأ بعضهم مستقبلهم في الرؤى الماركسية، ويقرأ بعضهم مستقبلهم في كلا الأمرين. ويتذبذب المحامون عند ليف (Lev) بين موازين العدالة الشكلية غير العاطفية وبين الشعور بالحماية الأبوية الذي تؤمنه شجرة البَنْيَان. كما إن الإعلامي الذي يدرس عبد اللّه مساره المهني نموذجاً لردة فعل مجتمعه لتحدي الحداثة، يكتب مقالات متزامنة تدعو إلى استعادة «روح العُرْف الأصيل للمينانكاباو» وإلى الغوص مباشرة «في مسار التقدم». ويجد أندرسون في جاوة نظريات تتناول موضوع السلطة تتسم بالروح «السحرية العتيقة» وروح «التقدم العقلاني» تتعايش جنباً إلى جنب. وفي سومطرة، يجد ليدل الروح المحلية والروح القومية يتقدمان بالخطوة نفسها.

إن هذا الواقع الذي لا يمكن إنكاره، وإن كان ينكره الكثير ـ بأن مسار التقدم، مهما كان من أمر تقدمه، لا تحكمه معادلة سلسة الحركة ـ يُعجز أي تحليل لحركة التحديث يكون منطلقاً من المسَلَّمة القائلة بأن التحديث يتكون من استبدال الأصيل القديم بالمستورد الحديث. ونجد أن الناس، ليس فقط في إندونيسيا، بل في سائر أنحاء العالم الثالث ـ بل وحتى في العالم كله ـ ينجذبون إلى هدف مزدوج: البقاء على ما هي هويتهم الأصلية عليه وعلى مجاراة روح

القرن العشرين، إن لم يكن استباقها. وهناك ارتباط كثيف بين روح المحافظة على الثقافة وبين الأصولية السياسية يغذي عصب الروح القومية في الدولة الحديثة، وهذا يتجلى بأشد مظاهره في إندونيسيا. وما يقوله عبد الله عن الميناناكاباو ـ بأن حركة التأقلم مع العالم المعاصر تطلبت «مراجعة مستمرة لمعنى الحداثة»، وأنه دخلت فيها «مواقف جديدة تجاه التقليد الاجتماعي بذاته وبحث [لا ينتهي] عن القاعدة المناسبة للتحديث» ـ يُقال، بشكل أو بآخر، في كل واحدة من مقالات الكتاب. وما تظهره هذه المقالات ليس تقدماً مستمراً من الظلمات إلى النور، بل تعريفاً يتغير باستمرار لموقعنا «نحن» (الفلاحون، المحامون، المسيحيون، الجاويون، الإندونيسيون. . .)، اين كنا، وأين نحن الآن، وإلى أين علينا أن نسير ـ ويدخل في ذلك رؤى من التاريخ المجموعي والهوية والتطور والمصير، وهي رؤى ما إن تنبعث حتى يجري التقاتل حولها.

إن مثل هذا الميل للحركة إلى الأمام وإلى الخلف في الوقت ذاته في إندونيسيا كانت ظاهرة منذ بداية الحركة الوطنية وقد ازدادت بروزاً منذ ذلك الحين[8]. إن منظمة «الشراكة الإسلامية» وهي أول

(8) للاطلاع على تاريخ الحركة الوطنية الإندونيسية، التي لا تشكل ملاحظاتي حولها سوى تعليقات عابرة، انظر: J. M. Pluvier, *Overzicht van de ontwikkeling der nationalistische beweging in Indonesië in de jaren 1930 dtot 1942* (The Hague: W. van Hoeve, 1953); A. K. Pringgodigdo, *Sedjarah Pergerakan Rakjat Indonesia* (Djakarta: Pustaka Rakjat, 1950); D. M. G. Koch, *Om de vrijheid; de nationalistische beweging in Indonesie* (Djakarta: Jajasan Pembangunan, 1950); Dahm, *Sukarno and the Struggle for Indonesian independence;* George McTurnan Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia* (Ithaca, NY: Cornell University = Press, [1952]); Harry J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun; Indonesian Islam*

منظمة كبيرة فعلاً (ازداد عدد الأعضاء فيها من أربعة آلاف في 1912 إلى أربعمئة ألف في 1914)، تجذب في الوقت ذاته الصوفيين الروحانيين والإسلاميين الملتزمين والمتطرفين الماركسيين، ودعاة الإصلاح من طبقة التجار، والأرستقراطيين المهتمين والفلاحين المتطلعين إلى قدوم من يخلصهم. وعندما انفرط عقد هذه الهوشة التي كانت تلبس لبوس الأحزاب، وهذا ما حصل في العشرينيات من القرن، انشقت ليس إلى الأجنحة «الرجعية» والأخرى «التقدمية» كما هو معهود في تاريخ الحركات الثورية، وإنما إلى سلسلة كاملة من الفرق والحركات والأيديولوجيات والنوادي والمؤامرات - ما يسميه الإندونيسيون بالتيارات (Aliran) - يحاول كلٌّ منها أن يربط شكلاً من أشكال الحداثة بشكل من أشكال التقليد.

وحاول أفراد الطبقة المثقفة «المستنيرة» - الأطباء والمحامون والمدرِّسون وأبناء موظّفي الدولة - أن يقيموا تزاوجاً بين الشرق «الروحاني» والغرب «الحركي النشيط» عن طريق المزج بين نوع من الروحانية الجمالية وبين مشروع تطويري يقوم على مبدأ الشهامة النبيلة ويهدف إلى رفع مستوى الجماهير. وحاول المدرسون في المدارس القرآنية في الأرياف تحويل مشاعر العداء إلى المسيحية عند الناس إلى مناهضة للاستعمار، كما حاولوا أن يجعلوا من أنفسهم صلات وصل بين الحركية المدينية والتدين الذي يميز أهل الريف. وحاول التحديثيون الإسلاميون تنقية عقيدة الجماهير من العناصر الغريبة التي التصقت بها كما حاولوا إطلاق برنامج إسلامي للإصلاح الاجتماعي والاقتصادي في الوقت ذاته. بينما حاول الثوريون

---

under the Japanese Occupation, 1942-1945 (The Hague: W. van Hoeve, 1958), and =
W. F. Wertheim, *Indonesian Society in Transition, a Study of Social Change* (The Hague: W. van Hoeve, 1956).

اليساريون إيجاد تطابق بين الروح الجماعية الريفية والاستياء السياسي لدى الفلاحين وبين الصراع الطبقي؛ كما حاول المهجَّنون الأوراسيون (المتحدرون من أصول أوروبية وآسيوية) أن يزاوجوا بين هوياتهم الهولندية والإندونيسية وأن يقدموا مبرراً لدولة مستقلة متعددة العِرْق؛ وحاول المثقفون من ذوي الثقافة الغربية أن يتوافقوا مع الواقع الإندونيسي بالضرب على وتر المشاعر الأهلية المناهضة للإقطاع (والمناوئة للجاوية إلى حد ما) لمصلحة الاشتراكية الديمقراطية. وأنّى التفت المرء، في تلك الأيام المحمومة التي شهدت اليقظة القومية (حوالي 1912 ـ 1950)، يجد أشخاصاً يحاولون المواءمة بين الأفكار التقدمية والمشاعر التقليدية في محاولة لجعل إحدى تنويعات التقدم تبدو أقل تغييريةً وأحد أنماط العُرْف يبدو أقل عُرْضة للاستغناء.

وهكذا تداخل التنوع الثقافي الإندونيسي مع الفكر السياسي المعاصر لينتجا موقعاً أيديولوجياً شهد توازناً بين إجماع عام على أحد المستويات ـ بأن على الدولة بمجموعها أن تقتحم ذرى الحداثة بينما تبقى مستمسكة، بمجموعها أيضاً، بأساسيات تراثها ـ وبين، على مستوى آخر، خلاف متسارع حِيال الاتجاه الذي يجب أن يسلكه اقتحام تلك الذرى من ناحية وحِيال ماهية تلك الأساسيات. وبعد الاستقلال، اكتمل تهشُّم النخبة والقطاعات العاملة في المجتمع على هذه الخطوط بينما تقسم المجتمع وانتظم في مجموعات جديدة من العائلات الروحية، بعضها كان بالغ الضخامة، وبعضها ضئيل، وبعضها الثالث في منزلة بين الاثنتين، وكانت هذه المجموعات منشغلة ليس فقط بحكم إندونيسيا بل أيضاً بتعريف ماهيتها.

وهكذا نشأ تنافر أدى إلى الشلل، بين الإطار الأيديولوجي الذي شُيدت، وكان يفترض أن تعمل، من ضمنه المؤسسات الرسمية

للدولة ـ مخزن القوة المفترض قيامها وبين الإطار الذي كان من المفترض أيضاً أن تتشكل من ضمنه الهيئة السياسية الرسمية لتلك الدولة؛ بين تكاملية شعار «الامتزاج، الامتزاج، الامتزاج» الذي نادت به «الديمقراطية الموجهة»، البانتجاسيلا (المبادئ الخمسة)، الناساكوم (دمج القومية والدينية والشيوعية)، وما إلى ذلك، وبين تجزئة المشاعر الشعبية[9]. وهكذا لم يكن التضاد بين المركز والأطراف ـ التكاملية في جاكرتا والتجزئة في الأقاليم؛ ولكن التضاد ظهر، وبشكل لم يكن يختلف كثيراً، على كل أصعدة النظام السياسي، فمن مقاهي القرى حيث كان الفلاحون الذين درسهم سارتونو يضعون خططهم الصغيرة إلى مكاتب ميدان ميرديكا (الاستقلال) حيث كان أعضاء الطبقة الوسطى يضعون خططهم الكبرى، كانت الحياة السياسية تمضي في طريق غريب ذي صعيدين، حيث استعرت المنافسة ليس فقط لأجل السلطة بل لأجل السلطة التي هي فوق السلطة ـ بعبارة أخرى لحيازة الحق في تحديد توجه الدولة أو حتى

---

(9) للاطلاع على الأيديولوجية الرسمية للجمهورية حتى منتصف الستينيات، انظر: Herbert Feith, «Dynamics of Guided Democracy,» in: Ruth McVey, ed., *Indonesia* (New Haven, CT: Yale University Press, 1963), pp. 309-409; Robert R. Jay, *Religion and Politics in Rural Central Java,* Cultural Report Series, Yale University, Southeast Asia Studies; no. 12 (New Haven, CT: Yale University, Southeast Asia Studies, 1963); *Local, Ethnic, and National Loyalties in Village Indonesia: A Symposium*, Edited by G. William Skinner, Cultural Report Series, Yale University, Southeast Asia Studies; [8] (New Haven, CT: Yale University, Southeast Asia Studies, 1959), and R. William Liddle, *Ethnicity, Party, and National Integration; an Indonesian Case Study*, Yale Southeast Asia Studies; 7 (New Haven, CT: Yale University Press, 1970).

إن الجو السياسي الانقسامي نوعاً ما الذي نتج عن ذلك يمكن تلمسه في المناظرات التي حصلت في المؤتمر الدستوري 1957-1958، انظر: Tentang Dasar Negara *Republik Indonesia Dalam Konstituane*, 3 vols. ([Djakarta: n. pb., 1958]).

وجودها ـ، وكانت هذه الخصومة مغلفة بالعبارات العذبة مثل النضال المشترك والهوية التاريخية والأخوة القومية.

وهكذا استمرت الحياة السياسية على هذا المنوال حتى الأول من تشرين الأول/أكتوبر 1965. ولقد كشف الانقلاب الفاشل والمجازر الوحشية التي أعقبته ـ ربع مليون من القتلى في خلال ثلاثة أو أربعة أشهر ـ التشويش الثقافي الذي خلفته خمسون سنة من التغييرات السياسية وأسهمت في تفعيله واغتذت منه[(10)]. وسرعان ما

---

(10) إن تقدير عدد القتلى مأخوذ من: John Hughes, *The End of Sukarno: A Coup that Misfired: A Purge that Ran Wild* (London: Angus and Robertson, 1968), p. 189.

وتتراوح التقديرات بين الخمسين ألفاً والمليون؛ ولا أحد يعرف الرقم الصحيح، وقد استعرَ القتل إلى درجة بلغت من العتو حتى أن مجرد المناقشة في الأرقام كانت من الغباء. وقد تكون رواية هيوز (Hughes) لملابسات الانقلاب والمجازر التي تلته وصعود سوهارتو، على الرغم من افتقارها للناحية التحليلية، أكثر توازناً ووثوقاً من غيرها، وللاطلاع على وجهات نظر أخرى انظر: Robert Shaplen, *Time out of Hand; Revolution and Reaction in Southeast Asia* (New York: Harper and Row, 1969); D. S. Lev, «Indonesia 1965: The Year of the Coup,» *Asian Survey*, vol. 6, no. 2 (1966), pp. 103-110; W. F. Wertheim, «Indonesia Before and After the Untung Coup,» *Pacific Affairs*, vol. 39 (1966), pp. 115-127; Basuki Gunawan, *Kudeta?, staatsgreep in Djakarta: De achtergronden van de 30 september-beweging in Indonesie*, Boom Paperback; 9 (Meppel: J. A. Boom, 1968); J. M. van der Kroef, «Interpretations of the 1965 Indonesian Coup: A Review of the Literature,» *Pacific Affairs*, vol. 43, no. 4 (1970-1971), pp. 557-577; E. Utrecht, *Indonesie's Nieuwe Orde: Ontbinding en Herkolonisatie*, kritiese biblioteek (Amsterdam: Van Gennep, 1970); Howard P. Jones, *Indonesia: The Possible Dream*, Hoover Institution Publications;102 (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1971); L. Rey, «Dossier on the Indonesian Drama,» *New Left Review* (1966), pp. 26-40, and A. C. Brackman, *The Communist Collapse in Indonesia* (New York: Norton, 1969).

وبرأيي، فإن الكتابات التي نُشرت عن الانقلاب، من وجهات اليمين أو اليسار أو الوسط، أفسدها الاهتمام الهاجسي بالأدوار التي أداها سوكارنو والحزب الشيوعي =

تصاعد ضجيج الشعارات الوطنية ووضع حداً للمشهد من جديد، فالمرء لا يستطيع التحديق في الهوة كما إنه لا يستطيع التحديق في الشمس. ولكن ليس هناك الكثير من الإندونيسيين الذين لا يعرفون أن الهوة أمامهم، مهما كانت الأشياء التي تغطيها، وانهم يتدافعون على حافتها، وقد يكون وعيهم لذلك الواقع هو أكبر خطوة يخطونها في اتجاه الوصول إلى الذهنية المعاصرة المنشودة.

V

بصرف النظر عن رغبات علماء الاجتماع، فإن هناك بعض الظواهر الاجتماعية التي تخلّف أثراً مباشراً وعميقاً، وحتى حاسماً، إلا أنه لا يكون من الممكن تقويم أهمية هذا الأثر إلا بعد حصول هذه الظواهر بوقت غير قصير؛ وبالتأكيد، إن إحدى هذه الظواهر هي إندلاع العنف الأهلي. وقد شهد العالم الثالث عدداً من حوادث إندلاع العنف خلال السنوات الخمس والعشرين الماضية التي شهدت انبثاق هذا العالم ـ تقسيم الهند، التمرد في الكونغو، بيافرا، الأردن. إلا أن واحداً من هذه الحوادث لم يكن بعنف الحدث الإندونيسي وقوة تدميره، ولا بصعوبة تقويمه. ومنذ الأشهر الأخيرة من عام 1965 التي شهدت اندلاع هذه الأحداث الرهيبة، يجد العلماء الإندونيسيين، وخاصة أولئك منهم الذين يحاولون النفاذ إلى شخصية بلادهم وطبيعتها، يجدون أنفسهم في وضع غير مريح حيث هم يعلمون أن هزةً داخلية واسعة المدى قد خلخلت بلادهم وموضوع دراستهم، إلا أنهم لا يعلمون، إلا على نحو غامض، الآثار التي

= الإندونيسي في أحداث المؤامرات المباشرة (وهي ليست بالقضايا التافهة، ولكن أهميتها تكمن في فهم اللحظة أكثر من فهم البلاد)، على حساب معناها في تطور الوعي السياسي الإندونيسي.

ترتبت على هذه الهزة. إن الإحساس بأن شيئاً ما قد حصل دون أن يكون أحد متجهزاً لحصوله، ودون أن يعرف أحد ماذا يقول حياله، هذا الإحساس يحوم حول المقالات [في كتاب هولت]، ما يجعلها أحياناً تبدو وكأنها مرحلة الصراع في مسرحية لما تصل إلى أزمتها ومرحلة الحسم فيها. ولكن ما باليد حيلة حيال ذلك: الحسم لايزال في مرحلة الحصول[11].

بالطبع، هناك بعض الآثار الظاهرة واضحة في القضية، فالحزب الشيوعي الإندونيسي، وهو، كما يزعم، ثالث أكبر حزب شيوعي في العالم، قد تحطم أساساً، للفترة الراهنة على الأقل. وهناك الآن حكم عسكري. أما سوكارنو، فقد شُلَّت حركته، ثم خُلع من السلطة؛ بالتهذيب المعهود عند أهل جاوة والذي يسمونه halus، ثم توفي بعد ذلك. وانتهت «المواجهة» مع ماليزيا. وقد تحسَّن الوضع الاقتصادي بشكل ملحوظ. وانتشر الأمن في كامل البلاد لأول مرة منذ الاستقلال، وإن كان الثمن الذي دفعته البلاد لذلك هو انتشار إجراءات الاحتجاز السياسي على نطاق واسع، فقد جرى استبدال القنوط المتهور الاستعراضي لما أصبح يدعى الآن بـ «النظام القديم» بالقنوط المتهور الصامت لـ «النظام الجديد». ولكن يبقى السؤال «ما الذي تغير؟» مطروحاً، ويبقى هذا السؤال، في ما يتعلق بالثقافة، محيراً. بالتأكيد، إن الكارثة التي وقعت كانت من الضخامة بحيث

(11) لقد استدل البعض من واقع عدم القدرة على التنبؤ بحصول المجازر الإندونيسية على انعدام جدوى علم الاجتماع. لقد كانت هناك دراسات عديدة أكدت وجود التوترات الهائلة واحتمال اندلاع العنف في إندونيسيا. أضف إلى ذلك أنه لو قام شخص ما وأعلن قبل وقوع الكارثة، أن حوالى ربع مليون إنسان سيُقتلون في مجازر حقول الأرز لاعتبره الناس مجنوناً، ولَحُقَّ لهم ذلك. إن ما نخرج به من هذه القصة حول ثنائية العقل واللاعقل هو أن هذه الثنائية معقدة بالفعل؛ إلا أن الحقيقة التي لا يُعبر عنها صراحةً هي إن العقل لا حول له ولا قوة لأنه لا يمتلك قوة استبصار المستقبل.

إنها هزت البلاد بالكامل، وخاصة أنها جرت في القرى وبين القرويين أنفسهم، ولكن يبقى من المستحيل تقدير درجة الخضة التي أصابت البلاد، ومدى دوام هذه الخضة، في إندونيسيا، تخرج العواطف إلى السطح بالتدريج وببطء شديد، وإن كان بقوة بالغة: وعند الإندونيسيين قول يعبر عن ذلك: «يغطس التمساح بسرعة في الماء، ولكنه بطيء في الصعود». والآن، فإن ما يُكتَب عن السياسة الإندونيسية، وتلك السياسة نفسها كذلك، يتخللها ذلك الشعور بالحيرة وانعدام الثقة في انتظار خروج ذلك التمساح من الماء.

إن الناظر في تواريخ الخضات السياسة المشابهة (ومن السهل العثور على الكثير منها في تاريخ العالم الحديث) يجد أن هناك نوعاً من الآثار والنتائج لمثل هذه الخضات هو أكثر شيوعاً من الأنواع الأخرى. وقد يكون الأثر الأكثر شيوعاً هو فقدان العصب والجرأة والثبات في مواجهة الأخطار، إنحسار في إحساس الإمكان. إن المجازر الأهلية الكبرى في التاريخ مثل الحرب الأهلية الأميركية والحرب الأهلية الإسبانية لطالما طبعت الحياة السياسية بطابع ذلك الرعب الصامت الذي يطبع عموماً الرضات النفسية العميقة ويرتبط بها في أذهان الناس: ذلك الهاجس بالإشارات، التي يكون معظمها وهمياً، بأن الكارثة «وشيكة الوقوع من جديد»؛ وبهاجس إتمام الاحتياطات بعناية، ويكون معظمها رمزياً، للحؤول دون ذلك؛ وهاجس الاقتناع الداخلي الذي لا يزول، بأن الكارثة واقعة لا محالة ـ وفي أساس كل ذلك هناك الرغبة شبه الواعية بأن تقع الكارثة، ولننته منها ونضعها خلفنا. وبالنسبة إلى المجتمع، كما بالنسبة إلى الفرد، يمكن أن تكون الكارثة الداخلية، خاصة عندما تحصل في سياق محاولة جدية للتغيير، باعثاً خفياً على الإدمان، وفي الوقت نفسه تكون قوة عميقة باعثة على الصلابة.

ويصدق هذا القول على الأخص (وهنا تستمر المشابهة بين ردة الفعل الجماعية وردة الفعل الفردية ـ مع أن المشابهة لا تعود كذلك عندما تنتشر مفاعيل الكارثة الجماعية في حياة الأفراد الخاصة) عندما تغيم حقيقة ما قد حصل بفعل الروايات التي يرويها البعض من وجهة نظرهم، وتبقى العواطف الفائرة تغلي في الظلام. إن أحداث عام 1965، عندما نتقبلها كما هي، على الرغم من فظاعتها، قد تكون لها القدرة على تحرير البلاد من كثير من الأوهام التي أفضت إلى الكارثة التي وقعت، وبخاصة ذلك الوهم بأن الشعب الإندونيسي بمجموعه على عتبة مسيرة على خط مستقيم باتجاه الحداثة، أو ذلك الوهم بأن هذه المسيرة ممكنة حتى في هَدْي **القرآن**، أو المنطق الجدلي (الشيوعي)، أو ذلك الصوت الهادئ المنبعث من الروح، أو العقل العملي. أما في حال إنكارها، عن طريق تركيبة أيديولوجية ملفَّقة أخرى، فإن الذكرى شبه المقموعة لما حدث سيكون من شأنها إدامة وتوسيع الهوة بين عمليات الحكومة وبين النضال من أجل الواقع. وقد يبدو هنا للمراقب الخارجي أن الإندونيسيين قد أثبتوا لأنفسهم بقوة، وقد دفعوا ثمناً باهظاً لذلك ما كان ضرورياً لهم أن يدفعوه، أثبتوا عمق انشقاقاتهم وازدواجياتهم وتشويشهم وافتقارهم إلى الاتجاه. اما إذا ما كان الإندونيسيون أنفسهم قد اقتنعوا بذلك الإثبات، ولابد أنهم قد صدموا بالقوة المرعبة التي تكشف لهم عن أنفسهم، فهذا سؤال آخر؛ وفي الواقع هذا هو السؤال المركزي في السياسة الإندونيسية في هذا المنعطف التاريخي. وبالرغم من أن الدراسات في كتاب [هولت] تحمل طابع الدراسة «لما قبل العاصفة»، فإنها إن لم تقدم الجواب الشافي، فهي على الأقل تقدم فكرة عما قد تكون شكلية احتمالات الحل.

ومهما كانت (أو لم تكن) قوة المجازر في تمزيق النسيج

الإندونيسي، فإن القالب المفهومي الذي كانت البلاد تتحرك من ضمنه لم يكن ليتغير تغيراً جذرياً، وكان السبب في ذلك هو أن هذا القالب مغروس بعمق في حقائق التركيبة الاجتماعية والاقتصادية الإندونيسية، وهذه الحقائق لم تتغير، فلاتزال جاوة مزدحمة بالسكان بشكل هائل، ولايزال تصدير المنتجات الأولية هو المصدر الرئيسي للعملة الصعبة، ولاتزال هناك تلك الأعداد الكبيرة من الجُزُر واللغات والأديان والمجموعات العِرْقية كما في السابق (بل أضيف إليها أعداد أخرى مع إضافة غينيا الجديدة الغربية إلى البلاد)، ولاتزال المدن ممتلئة بالمفكرين الذين لا يجدون لهم مكاناً، ولاتزال البلدات ممتلئة بالتجار الذين لا يملكون رأس المال، ولاتزال القرى ممتلئة بالفلاحين الذين لا يملكون الأرض[12].

وهكذا فإن المحامين الذين درسهم ليف والإصلاحيين الذين درسهم عبد الله والسياسيين الذين ركز عليهم ليدل والفلاحين الذين سلط عليهم سارتونو الضوء والموظفين المذكورين في دراسة أندرسون، بالإضافة إلى الجنود الذين يقومون بأعمال الشرطة، إن هؤلاء كلهم، يواجهون السلسلة نفسها من المشاكل مزودين بالسلسلة نفسها من البدائل بالمخزون ذاته من الأفكار المسبقة التي كانت لديهم في ما قبل الدمار الكبير. قد تكون حالتهم النفسية تغيرت ـ

(12) ربما تجدر الملاحظة أنه لم يحصل تغيير كبير في العوامل الخارجية أيضاً ـ فالصين واليابان والولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي لايزالون في أمكنتهم ومواقعهم السابقة، وهكذا، أيضاً كانت شروط التجارة. ولئن كان التركيز [في كتاب هولت] منصباً بمعظمه على العوامل الداخلية على حساب العوامل الخارجية للأزمة، فلم يكن ذلك لأنها اعتُبرت غير ذات أهمية، بل لأن الكتاب يجب أن يتسم بالتعبير المحلي لكي يكون له تأثير في المشهد المحلي، وكان يمكن أن تفلت أمور الدراسة من أيدي الباحثين في ما لو حاولوا تتبع عناصر الأزمة في ما يتجاوز التعبير الداخلي إلى منابعها الخارجية.

ويصعب أن نصدق أنها لم تتغير بعد كل الفظاعات التي حصلت ـ إلا أن المجتمع الذين يتواجدون ضمنه وهيكليات المعنى التي تغذي هذا المجتمع لاتزال هي إياها بمعظمها. إن التأويلات الثقافية لما يجري في عالم السياسة هي من القوة بحيث تتمكن من البقاء، بالمعنى الفكري، على قيد الحياة بعد زوال الحدث السياسي؛ وتعتمد مقدرتها على فعل ذلك على درجة تَجَذُّرها سوسيولوجياً، وليس على ترابطها الداخلي، أو معقوليتها البنيانية، أو جاذبيتها الجمالية، فعندما تكون راسية بالشكل المناسب، يزيدها أي حادث قوة؛ أما عندما لا تكون راسية، فإنها تتفتت لدى أقل حادث.

وهكذا إذا لم يكن ما ورد [في كتاب هولت] يحمل سمة التنبؤ، فهو يبقى قابلاً للاختبار. إن قيمة هذه المقالات ـ وقد يتفق كاتبوها معي في تأويلي لما جاءوا به أو يختلفون ـ في المدى البعيد لن تحددها مواءمتها للوقائع التي تدور عليها، مع أن ذلك هو الذي يشد انتباهنا إليها في البداية، بقدر ما ستحددها درجة إضاءتها للمسار المستقبلي للسياسة في إندونيسيا. وبما أن عقابيل ما حصل في العقد الأخير ستتبدّى في العقد القادم، فستظهر قيمة ما قيل هنا عن التراث الإندونيسي وما إذا كان يتّسم بالاستبصار أو العناد وركوب الرأس، وسنعلم ما إذا كان يساعدنا في فهم ما يحصل أو ما إذا كان سيخلفنا في حالة من الجهد لفهم ما يحصل بما يعاكس طبيعة الأشياء. وفي تلك الأثناء، لايمكننا إلا أن نترقب مع الآخرين ظهور التمساح، مستذكرين بأنه لا الأميركيون ولا الإندونيسيون هم في الوقت الراهن في وضع يؤهلهم للتأثير في ما ذكره جاكوب براكهارت (Jakob Bruckhardt)، الذي ربما يستحق أن يُسمى مؤسِّس التحليل الموضوعي، في العام 1860 عن العمل المشبوه في إصدار الأحكام على الناس:

قد يكون من الممكن الإشارة إلى وجود تناقضات وظلال من الاختلافات بين مختلف الدول، إلا أن إقامة التوازن في المجموع ليس في مكنة البصيرة البشرية، فالحقيقة المطلقة في ما يتعلق بشخصية شعب ما ووجدانه العام وشعور الذنبِ لديه ستبقى طيَّ الكتمان إلى الأبد؛ ولو لم يكن لذلك سبب سوى أن لنقائصها جانباً آخر، حيث تظهر من جديد خصائص مميَّزة أو حتى فضائل. يجدر بنا أن ندع أولئك الذين يتلذذون بإطلاق الأحكام المعمَّمة على أمم بكاملها ليفعلوا ما يشاؤون، فالشعب في أوروبا يمكنه أن يسيء معاملة بعضه البعض الآخر، ولكن لا يمكنه أن يطلق الأحكام على بعضه البعض. إن أمة عظيمة، مجدولة مع حياة العالم الحديث بحضارتها وإنجازاتها وثرواتها، بمستطاعها تجاهل من يروِّجون لها ومن يتهمونها على السواء، فهي تستمر في الحياة مع أو من دون استحسان المنظِّرين[13].

(13) Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy; an Essay*, Introd. by Hajo Holborn; [Translation by S. G. C. Middlemore], Modern Library of the World's Best Books; 32 (New York: Modern Library, 1954), orig. (1860), p. 318.

الفصل الثاني عشر

السياسة في الماضي، السياسة في الحاضر
بعض الملاحظات حول استعمالات
الأنثروبولوجيا في فهم الدول الجديدة

I

في السنوات الأخيرة، كانت نقطة اللقاء الرئيسية لمختلف فروع الدراسة التي تؤلف العلوم الاجتماعية كانت دراسة ما يسمى بالعالم الثالث: الدول التي كانت قيد التشكل والدول المتعثرة في آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية. وفي هذا الجو المشحون بالإلغاز، وجدت علوم الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا وعلم السياسة والتاريخ والاقتصاد وعلم النفس، إضافة إلى أعتق هذه العلوم على الإطلاق، العِرَافة والكهانة، وجدت هذه العلوم نفسها في موقف غريب تتعامل كلٌ بمفردها مع المعطيات ذاتها.

ولم تكن التجربة مريحة دوماً. وغالباً ما كانت نقطة اللقاء تتحول إلى ساحة معركة، وكانت خطوط الفصل المهيمنة بين هذه العلوم تصلُب وتشتد: وكما أن الإنجليز غالباً ما يرتدون بريطانيتهم عندما يكونون خارج بلادهم أكثر مما يفعلون عندما يكونون في

لندن، فكذلك غالباً ما يتشدد علماء الاقتصاد في مواقفهم عندما يكونون خارج مواقعهم أكثر مما عندما يكونون في مواقعهم الحصينة كما في معهد ماساتشوسيتس للتكنولوجيا (MIT). حتى إن بعضاً من الباحثين الأكثر حماسة تخلّوا عن اختصاصاتهم العلمية الأصلية بالكامل تقريباً وجاءوا بمذهب انتقائي اسكندري جديد أنتج لنا ما يشبه الوحوش الأسطورية المركَّبة الغريبة: مثل حشر فرويد وماركس ومارغريت ميد فيي رزمة واحدة غليظة.

إلا أن النتيجة الإجمالية كانت بالتأكيد نافعة. ولذلك فقد كان هناك اهتزاز خطير، وبرأيي كان هذا الاهتزاز دائماً، في ذلك الإحساس بالكفاية الذاتية الفكرية، في تلك العنجهية المفهومية والمنهجية الغريبة التي تتأتى من التعامل الطويل المستمر مع كونٍ مصغَّر يشعر المرء بالسيطرة الكاملة عليه (كما يحصل في إدامة البحث في مواضيع محددة مثل دورة الأعمال في أميركا، السياسات الحزبية الفرنسية، سيولة التحرك الطبقي في السويد، نظام النَّسَب في إحدى القبائل الأفريقية العليا)، وهذا الإحساس ربما كان أعدى أعداء الروح العلمية في أيٍّ من العلوم الاجتماعية. وقد تفجَّر مفهوم المجتمع المغلق تفجُّراً كاملاً بالنسبة إلى كل أولئك الباحثين الذين درسوا أوضاع الدول الجديدة، كما تفجر بالنسبة إلى كل أولئك الذين كانوا يعيشون فيه. الآن يصبح من الواضح الجلي للجميع، بمن فيهم حتى أولئك الأكثر انغلاقاً فكرياً من بين هؤلاء العلماء، أن العلم الذي ينتمون إليه ليس علماً خاصاً مميزاً، بل هو علم خاص لا يستطيع أن يعمل بشكل سليم من دون مساعدة كبيرة يتلقاها من علوم أخرى كان في الماضي ينظر إليها باحتقار. وفي أي حال، فقد أحرزت فكرة التعاون بين العلوم، وأننا كلنا ننتمي إلى مجموعة واحدة، مقداراً معيناً من التقدم.

ومن بين الأمثلة الأكثر إثارة لهذا التلاقي والانصباب من عدة جهات على المادة نفسها نجد إحياء الاهتمام بتركيبة الدول التقليدية وعملها. وفي السنوات القليلة الماضية ازداد في مناطق منوعة كثيرة الشعور بالحاجة إلى تطوير علم سياسي عام للمجتمعات ما قبل الصناعية من أجل الوصول إلى ما يسميه العالم السوسيولوجي فرانك سوتون (Frank Sutton) «النقطة القاعدية» التي يمكن الإنطلاق منها لفهم المجتمعات الانتقالية التي تزحم المشهد الراهن»[1].

وكما تعددت المناطق، كذلك تعددت الاستجابات. إلا أن مقالة ماكس فيبر حول الإرث المنشورة منذ نصف قرن في كتاب **الاقتصاد والمجتمع** (*Wirtschaft und Gesellschaft*) لم تعد ذلك «الأثر التاريخي المعزول» كما وصفها بحق سوتون الذي كان يكتب منذ حوالى عقد، فهي الآن ليست إلا واحدة من بين مجموعة كاملة من الخطابات، بعضها أكثر تأثيراً من الأخرى وبعضها الأقل تتميز بتأثير كبير، حول طبيعة الحكم في المجتمعات الفلاَّحية: مجتمعات تحمل من جوانب التشابه مع مجتمعاتنا بحيث لا نستطيع أن نصمها بالبدائية، ومن جهة أخرى لا تحمل سوى القليل من نقاط الشبه مع مجتمعاتنا بحيث لا نستطيع ان نصفها بالحداثة.

ولتبسيط الأمر قول إنه كانت تتطور هناك في العقد الماضي أربعة خطوط رئيسية في معالجة طبيعة السياسة التقليدية.

فهناك أولاً الإحياء الذي جاء بمعظمه على يد كارل ويتفوغل (Karl Wittfogel)، لفكرة ماركس القديمة عن نموذج الإنتاج الآسيوي، الذي يفسَّر اليوم بالزراعة الهيدرولية أو المائية، وعن

---

(1) F. X. Sutton, «Representation and the Nature of Political Systems,» *Comparative Studies in Society and History*, vol. 2 (1959), pp. 1-10.

الدولة الاستبدادية المتطرفة ـ «الرعب الكلي، الخضوع الكلي، الوحْشة الكلية»، كما عبر عنها ويتفوغل في بلاغته العالية ـ التي يُنظر إليها على أنها الانعكاس السببي لهذا النوع من المجتمع[2].

وهناك ثانياً الأبحاث التي أجراها علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية، الذين كان معظمهم من البريطانيين وكانوا كلهم تقريباً من المتأفرقين (المختصين بالدراسات الأفريقية)، حول ما يسمى بالدول المقطعية (Segmentary) ـ وهي الدول التي تؤدي فيها الجماعات النَّسَبِيَّة والولاءات النَسَبِيَّة دوراً مركزياً ـ وهذه النظرة، على عكس النظرة التي نجدها في مقاربة ويتفوغل والتي تجد في الدولة التقليدية كياناً ضخماً متراصاً موحداً، تنظر إلى هذه الدول على أنها توازنات دقيقة بين مراكز قوى مبعثرة شبه مستقلة، نراها آناً في طور البناء بهَدْيٍ من الأساطير القَبَلية والطقس المدني نحو نقطة ذروية، وآونةً تنزلق في اتجاه معاكس نحو التحاسد القَبَلي والخصومة المحلية والمكائد الأخوية[3].

وكان هناك ثالثاً تركيز متجدد على ما يمكن تسميته بالإقطاع المقارن؛ وبعبارة أخرى على مسألة ما إذا كان الإقطاع صنفاً تاريخياً ليس له إلا نوع واحد، وهو الاقطاع الأوروبي، بالرغم من عدم تجانس هذا النوع بذاته، أو أنه صنف علمي ذو أنواع متعددة تتشابه في ما بينها وإن على وجه التقريب. وفي هذا الخط كان المحرك الرئيسي من دون شك مارك بلوخ (Marc Bloch)، الذي كان له تأثير عميق على العلوم الاجتماعية، وإن كان هذا التأثير لم ينل ما يستحق

---

(2) Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism; a Comparative Study of Total Power* (New Haven, CT: Yale University Press, 1957)

(3) للاطلاع على نموذج يمثل هذا الخط الفكري، انظر: A. Southali, *Alur Society* (Cambridge, [UK]: W. Heffer, 1954).

من التقدير، حتى من قِبل أولئك الذين كانوا الأعمق تأثراً به[4]. إلا أنه تجدر الملاحظة أن هذا الخط الفكري هو بالطبع استمرار للتقليد الفيبري (Weberian)؛ ونجد هذا الخط يتوسع على أيدي عالم اجتماع مثل أيزنستادت (Eisenstadt) في اهتمامه بدور البيروقراطية في الامبراطوريات القديمة، أو على أيدي مؤرخ اقتصادي مثل كارل بولانيي (Karl Polanyi) في اهتمامه بالإدراة السياسية للأنشطة التجارية في هذه الإمبراطوريات، يتوسع الخط في ما يجاوز الإقطاع بذاته ليهتم بأنواع التركيبات السلطوية التي نجدها في المجتمعات التي يكون فيها الإقطاع واحداً من بين عدد، وإن محدود، من الإمكانيات المؤسسية[5].

وهناك، رابعاً، خط إعادة النظر، وهو الخط الذي شاع في أوساط دارسي فترة ما قبل التاريخ ـ علماء الآثار أساساً، ولكن أيضاً بعض المستشرقين ودارسي الأعراق ـ حيال أحجام الدول القديمة ومداها ومراحل التطور التي مرت فيها تلك الدول. إن الحضارات القديمة مثل المايا (أميركا الجنوبية) والتيوتيهواكان (Teotihuacan) (المكسيك) والإندوس (Indus) (شبه القارة الهندية) والأنكور (Angkor) (كمبوديا) والمادجاباهيت (Madjapahit) (إندونيسيا)

---

(4) R. Coulburn, ed., *Feudalism in History,* Foreword by A. L. Kroeber (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1956).

وحول مراجعات مفيدة، انظر: Marc Bloch, *Feudal Society,* Translated by L. A. Manyon, Phoenix Books; P156-P157 (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1961).

(5) S. N. Eisenstadt, *The Political Systems of Empires* (New York; London: Free Press of Glencoe, 1963), and Karl Polanyi, Conrad M. Arensberg, and Harry W. Pearson, eds., *Trade and Market in the Early Empires; Economies in History and Theory* (Glencoe, Ill.: Free Press, [1957]).

والإينكا (Inca) (أميركا الجنوبية) وبلاد ما بين النهرين ومصر ـ وكلها أسماء سحرية ـ لم تعد اليوم تمثل بربريات العصر البرونزي البراقة التي ولدت بالغةً سن الرشد كما نراها طالعة من مفهوم «الثورة المدينية» (تجمع العشائر النَّسَبية في كتل سكانية أكبر لتشكيل مراكز مدينية) الذي جاء به (عالم الآثار البريطاني) غوردون تشايلد (Gordon Childe)، بقدر ما أصبحت تمثل دورات تطورية تدريجية ممتدة في الزمن، بعضها يتشابه وبعضها يختلف. أو هي بالأحرى تمثل مراحل، وغالباً ما تكون مراحل مؤقتة، في مثل هذه الدورات؛ وقد تكون هذه المراحل كانت في الوقت ذاته أقل جلالاً وأبهةً مما تدَّعيه أساطيرها أو تظهره آثارها الهندسية، كما كانت ترتبط بالظروف المادية التي ترتكز إليها بعلاقة أعقد مما كان يتصور المنظرون الماركسيون، وحتى الرجعيون منهم[(6)].

ولطالما كان علماء الأنثروبولوجيا مشاركين بعُمق في هذه الخطوط الأربعة كلها في دراسة طبيعة الحكم في المجتمعات الفلاحية. والواقع أن اثنين من هذه الخطوط ـ دراسة الدول المقطعية ودراسة الدورات التطورية لدول ما قبل التاريخ ـ كانا أنثروبولوجيين حصرياً بالكامل تقريباً. إلا أن نظريات ويتفوغل كان لها أثر بالغ الضخامة أيضاً، فقد شهدنا تطبيقات لها على أيدي الأنثروبولوجيين

---

(6) للاطلاع على نظرة تاريخية فاحصة لمثل هذا العمل، انظر: Robert J. Braidwood and Gordon R. Willey, eds., *Courses toward Urban Life*, Viking Fund Publications in Anthropology; no. 32 (New York: Current Anthropology for the Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, 1962), and Robert McC. Adams, *The Evolution of Urban Society: Early Mesopotamia and Prehispanic Mexico*, Lewis Henry Morgan Lectures, 1965 (New York; Chicago, IL: Aldine Pub. Co., 1966).

على التيبت، وعلى وادي المكسيك، وعلى مستوطنات الهنود الحمر في جنوب غربي الولايات المتحدة، وعلى بعض الأجزاء في أفريقيا، في المقابل، كانت المقاربة القائمة على المؤسسات المقارنة أقل استخداماً، وربما كان ذلك يعود جزئياً إلى ميل الأنثروبولوجيين إلى الخوف من فيبر، ولكن على الرغم من ذلك فيمكننا أن نرى أثر أسلوبه الجرماني الدقيق بوضوح في عدد من الدراسات الحديثة حول بعض الدول الأفريقية السوداء الأكثر تطوراً ـ بوغاندا، بوسوغا، فولاني، إثيوبيا، أشانتي.

وكما أشرت، فإن الأنثروبولوجيين، بانخراطهم في البحث على هذا النحو، انجذبوا، طوعاً أو كرهاً، إلى مشروع كان أوسع بكثير من حدود اختصاصهم، وهكذا وجدوا أنفسهم في مواجهة سؤال غير متوقع عمّاذا يمكن لهم، بصفتهم أنثروبولوجيين، وليس في أدوارهم التي ندبوا أنفسهم إليها من خارج الاختصاص علماء اجتماع أو مؤرخين أو علماء سياسة وما إلى هناك، ماذا يمكن لهم أن يقدموا إلى ذلك المشروع الأوسع. والجواب السهل لهذا السؤال وهو الذي لايزال مفضلاً في بعض الدوائر، هو أنهم يستطيعون تقديم المعطيات والبيانات، ويفضل أن تكون البيانات الشاذة أو المخالفة التي ستحطم نظرية بعض علماء الاجتماع العالية الإتقان. إلا أن قبولنا لهذا الجواب يعني تخفيض مقام الأنثروبولوجيا إلى نوع من علم الأعراق الانتقامي، قادر، كما يفعل الرقيب على الأعمال الأدبية، على الازدراء بالأعمال الفكرية ولكن ليس على خلق هذه الأعمال، أو ربما حتى تفهمها.

وبالنسبة إلى رؤية البروفيسور سوتون العريضة لـ «علم سياسي مقارن عام للمجتمعات ما قبل الصناعية»، فأنا بصفتي الشخصية، أرى أن بإمكان هذه الرؤية أن تسهم بأكثر من ذلك. وللتدليل على

ماذا يمكن أن يكون هذا «الأكثر» (ولن أستطيع هنا في هذا المجال المتاح لي أكثر من التدليل، فبالطبع لن أتمكن من ترسيخه وإثباته)، أود أن أقوم بشيئين ينتمي كلاهما إلى الأنثروبولوجيا جوهراً: أن أناقش حالة غريبة من أرض بعيدة؛ وأن استخلص من تلك الحالة بعض الاستنتاجات ومنهجاً أبعد مدى مما يمكن لمثل هذا النموذج المنعزل أن يقدم.

II

تلك الأرض البعيدة هي بالي؛ أما الحالة الغريبة فهي حالة بالي خلال القرن التاسع عشر. ومع أن بالي كانت رسمياً من جزر الهند الغربية التابعة لهولندا منذ حوالى العام 1750، كما يمكن القول، فهي لم تكن واقعياً جزءاً من الإمبراطورية الهولندية إلا بعد غزو الجزء الجنوبي من الجزيرة في 1906. كانت الدولة البالينية في القرن التاسع عشر، فعلياً وواقعياً، تركيبة سياسية محلية؛ ومع أن هذه التركيبة، مثلها مثل أي مؤسسة اجتماعية، تغيرت مع مرور القرون وقد أدى الوجود الهولندي في جاوة دوراً ليس بالضئيل في ذلك، فإن تغيرها كان بطيئاً وهامشياً.

ولكي أبسِّط توصيفي لهذا الواقع، العصي على التبسيط كلياً بالأساس، سأناقش أولاً الأسس الثقافية لهذه الدولة ـ العقائد والقيم، التي هي بمعظمها دينية، وهي العقائد والقيم التي بثت الحياة في تلك الدولة وأضفت عليها التوجُّه والمعنى والشكل؛ ثانياً، سأناقش الترتيبات البنيوية الاجتماعية، الأدوات السياسية التي حاولت من خلالها تلك الدولة، وإن بتقطع في النجاح، استدامة هذا التوجه والوصول إلى ذلك الشكل. وسيظهر في ما يأتي أن هذا الفصل بين الأفكار والمؤسسات لم يكن مجرد فصل براغماتي عملي كما يبدو،

ولكنه سيكون المحور الفعلي لما سأدلي به من حجج وأفكار.

في ما يخص الأسس الثقافية للدولة، سأقدم باختصار ثلاثة أفكار بالينية حول الجوانب السياسية التي تتجاوز المحلي، بما أننا الآن نتكلم في الحاضر في دراسة إثنية. وسأدعو أولى هذه الأفكار عقيدة الوسط النموذجي؛ وثانيتها بمفهوم المكانة الغائرة؛ وثالثتها بالتصور التعبيري عن السياسة ـ أي الإقتناع بأن الأدوات الرئيسية للحكم لا تكمن في تقنيات الإدارة بقدر ما تكمن في فنون المسرح.

إن عقيدة الوسط النموذجي هي في الأساس نظرية حول طبيعة السيادة وأساسها. وتؤمن هذه النظرية بأن «البلاط ـ و ـ العاصمة» هي كون أصغر، صورة لنظام كوني ماورائي ـ وبعبارة روبرت هاين ـ غليدرن (Robert Heine-Gildern)، «صورة مصغّرة للكون» ـ وهي التجسيد المادي للنظام السياسي[7]. إنها ليست فقط نواة الدولة أو محركها أو محورها: إنها هي الدولة.

إن هذه المساواة الغريبة بين مركز الحكم ومجال الحكم هي أكثر من مجرد استعارة أو صورة مجازية عابرة، إنها بيان حول فكرة الحكم السياسية: إنها، بعبارة أخرى تقول إن البلاط، بتقديمه النموذج الكامل، أي الصورة النقية للوجود الحضاري، يشكل العالم حواليه بصورة تكون مطابقة تقريباً لصورته المتسامية. وهكذا، تصبح الحياة الطقسية في البلاط، بل الحياة البلاطية عموماً، نموذجاً يُحتذى للنظام الاجتماعي، وليس فقط انعكاساً له. أما ما تعكسه حياة

---

(7) Robert Heine-Geldern, «Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia,» *Far Eastern Quarterly*, vol. 2 (1942), pp. 15-30.

البلاط، على ما يعلنه الكهان، فهو النظام الكوني الماورائي، أي «العالم اللازمني للآلهة الهندية» الذي ينبغي على البشر، كل بالتناسب الدقيق مع مكانته، أن يرتبوا حياتهم بحسبه[(8)].

أما مهمة الشَرْعَنَة، أي مصالحة هذه النظرة الكونية السياسية مع التوزيع الفعلي للسلطة في بالي القديمة، فقد تحقَّقت عن طريق أسطورة؛ وهي أسطورة تحمل الطابع الاستعماري المميَّز، ففي العام 1343، كان يُفترض أن تكون جيوش مملكة مادجاباهيت الجاوية الشرقية قد هَزمت، بالقرب من مكان يدعى غليغل، جيوش «ملك بالي»، الذي كان وحشاً خُرافياً له رأس خنزير ـ وكان هذا حدثاً فائقاً وجد فيه البالينيون المنبع لحضارتهم بأجمعها تقريباً، بل حتى إنهم كان يرون أنفسهم متحدرين من هذا المنبع (حيث إنهم، باستثناء حفنة منهم، يعتبرون أنفسهم متحدرين من الغزاة الجاويين، وليس من المدافعين البالينيين الأصليين). وكما حصل في أسطورة «الآباء المؤسسين» في الولايات المتحدة، أصبحت أسطورة «الغزو المادجاباهيتي» حكاية الأصل التي أصبحت تُفسَّر وتُبرَّر بواسطتها علاقات الإمرة والحكم الفعلية.

وبصرف النظر عن أي عناصر تأريخية أصيلة مبعثرة قد تكون موجودة لهذه الأسطورة (وأنا لم أقدم إلا موجزاً منهجيا لهذه الحكاية البالغة التعقيد ذات الروايات المتعددة)، فهي تعبر بصورة ملموسة عن نظرة البالينيين إلى تطورهم السياسي، فالبالينيون يرون أن تأسيس بلاط جاوي في غليغل (حيث، كما كان يُعْتَقَد، كان القصر مصمماً ليكون صورة مرآتية بالتفصيل الدقيق للقصر النموذجي المحتذى لكل

(8) J. L. Sweliengrebel, «Introduction,» in: J. L. Sweliengrebel [et al.], *Bali: Studies in Life, Thought and Ritual* (The Hague; Bandung: Van Hoeve, 1960).

القصور المحتذاة، قصر مادجاباهيت نفسه) لم يخلق مركزاً للسلطة فحسب ـ فقد كان هناك قصر ـ مركز للسلطة سابقاً ـ وإنما مقياساً للحضارة أيضاً. إن الغزو المادجاباهيتي كان يعتبر نقطة التحول الحاسمة في التاريخ الباليني لأنه شكل الحد الفاصل بين بالي القديمة البربرية الحيوانية وبين بالي الجديدة الناهضة المفعمة بالأناقة والجمال والتألق الطقوسي. إن انتقال العاصمة (وابتعاث أحد النبلاء الجاويين، مزداناً بكل الأدوات السحرية، للإقامة في تلك العاصمة) كان أيضاً انتقالاً للحضارة، كان تأسيساً لبلاط كان مصمماً ليعكس صورة النظام الإلهي، وبذلك يولد أيضاً النظام البشري.

إلا أن التصور كان أن هذه الصورة وهذا النظام لم يتمكنا من الحفاظ على نقائهما وقوتهما حتى القرن التاسع عشر، بل أخذا في الاكفهرار والضعف مع مرور الزمن. ومع أن الأسطورة البالينية المؤسِّسة والأسطورة الأميركية المؤسِّسة كلتاهما أسطورتان «استعماريتان» بمعنى من المعاني، تبدآن باستيطان مثقف متحضِّر قادم مما وراء البحار، فإن تصور البالينيين لتاريخهم السياسي، يختلف عن تصور الأميركيين لتاريخهم هم في أنه لا يقدم صورة عن الانصهار والوحدة المنبعثة من التنوع الأصلي، بل يقدم صورة انحلال الوحدة الأصلية إلى تنوع متنام؛ ولا يقدم صورة عن تقدم لا يحيد باتجاه المجتمع الفاضل، بل صورة عن اضمحلال تدريجي لصورة نموذج الكمال الكلاسيكي.

والتصوُّر هو أن هذا الاضمحلال جرى عبر المكان وخلال الزمان في الوقت ذاته. إن الفكرة، وهي بالتأكيد غير صحيحة، هي أنه خلال عهد غليغل (من حوالى 1300 إلى حوالى 1700) كانت بالي تُحكم من عاصمة واحدة، لكن بعد ذلك العهد حصلت سلسلة من الثورات والانشقاقات أفضت إلى تأسيس عواصم ثانوية في كل

واحدة من الأقاليم الرئيسية عندما هرب أمراء صغار من العائلة المالكة إلى تلك المدن ليقيموا من أنفسهم ملوكاً نموذجيين جداً على ممالكهم الخاصة. وهذه الشظايا نفسها تشظَّت من جديد ما أدى إلى إنشاء عواصم من الدرجة الثالثة في أقاليم كانت تابعة للعواصم الثانوية المختلفة، وهكذا دواليك، إن لم يكن إلى ما لانهاية له، فإلي حد قريب جداً من ذلك.

وإذا نحينا التفاصيل، فإن النتيجة النهائية (أي في القرن التاسع عشر) كانت بمثابة الهرم البهلواني المؤلف من «ممالك» ذات درجات متفاوتة من الاستقلال الذاتي والقوة الفعلية، حيث كان سيد بالي الأعلى يقف محمولاً على أكتاف كبار النبلاء في بالي، وهم كانوا يقفون على أكتاف النبلاء الأدنى منهم مرتبة والذين كانت سلطتهم مستمدة من هؤلاء النبلاء الكبار كما كانت سلطة الكبار مستمدة من السيد الأعلى، وهكذا دواليك إلى نهاية السلسلة. وكان المركز المحتذى وسط المراكز المحتذاة لايزال في غليغل، أو في وريثتها كلونكونغ، وإن كان إشعاعها قد بهت، طبعاً، بانتشاره خلال الوسط الذي كان يزداد خشونة وكثافة.

إلا أن ما هو أكثر من ذلك هو أن بريقها في هذه المراكز الصغرى خفت مع انتشار التركيز الأولي لقوة حضورها، الذي كانت قد جاءت به من جاوة في صفقة متكاملة. وهكذا فإن الصورة العامة هي صورة اضمحلال شامل في المكانة والسلطة الروحية، ليس فقط للخطوط الهامشية في ابتعادها عن نواة الطبقة الحاكمة، بل أيضاً للنواة نفسها مع ابتعاد الخطوط الهامشية عنها. وهكذا في خلال مسار تطور الدولة البالينية، أصاب الضعف قلب القوة النموذجية لتلك الدولة التي كانت موحدة في ما مضى عندما رقَّت أطرافها. أو هذا ما يظنه البالينيون؛ وعندما أذكر مفهوم المكانة الغائرة أكون في الواقع

أشير إلى تلك النظرة إلى التاريخ التي تتسم بصورة النار التي تخبو، وهي الصورة التي تتخلل كل زوايا المجتمع الباليني.

مع ذلك لم يكن البالينيون يشعرون بأن هذا التدهور كان محتماً، بمعنى أنه كان انحداراً مقدوراً في مسيرة تتجه بعيداً عن العصر الذهبي. كان البالينيون يرون أن الانحدار كان مساراً تاريخياً حصل على تلك الكيفية ببساطة، ولم يكن متعين الحصول على تلك الكيفية. كما كانوا يرون أن جهود البشر، وخاصة قادتهم الروحيين والسياسين، ينبغي تبعاً لذلك أن تتوجه لا إلى قلب اتجاه الأحداث (وهذا مستحيل حيث إن الأحداث يستحيل إصلاحها) ولا إلى الاحتفاء به (وهذا سيكون غير ذي هدف حيث إن الأحداث كانت سلسلة من التراجعات عن المثال الأعلى) بل إلى إبطال تأثيره، إلى إعادة التعبير عنه بشكل مباشر، وبأكبر قوة وحيوية ممكنة مستقاة من النموذج الثقافي الذي كان يستهدي به رجال غليغل ومادجاباهيت في حياتهم في زمانهم الأول. وكما أشار غريغوري باتيسون (Gregory Bateson)، فإن النظرة البالينية إلى الماضي لم تكن نظرة تاريخية بمعنى الكلمة على الإطلاق. وعلى الرغم من كل أساطيرهم التفسيرية، لا يفتِّش البالينيون في الماضي لإيجاد أسباب الحاضر بقدر ما يفتشون عن المعيار الذي يحكمون به على الحاضر، عن نمط ثابت ينبغي بناء الحاضر عليه، ولكن غالباً ما يفشل المسعى لأسباب كثيرة منها الصُدَف ومنها الجهل وعدم الانضباط والإهمال.

إن هذا التصحيح الجمالي للحاضر بناءً على ما كانه الماضي كان ما حاول السادة والنبلاء فعله من خلال إقامة لوحات احتفالية كبيرة. وكان هؤلاء النبلاء، من ذوي الرتب المتدنية صعوداً حتى أعلى الرتب، يحاولون، كلٌ على مستواه، إقامة مركز نموذجي يحتذى، وكان هذا المركز، وإن لم يكن يضاهي او حتى يقارب

غليغل في البهاء (ويلاحظ أن البعض من النبلاء الأكثر طموحاً كانوا يأملون بذلك فعلاً) فقد كان يحاول على الأقل محاكاتها في الجانب الطقوسي، بما يسمح له، وإن إلى درجةٍ ما، أن يعيد خلق تلك الصورة البراقة للحضارة التي كانت تجسدها الدولة القديمة، والتي كدَّرت بهاءها التطورات التاريخية في ما بعد ذلك.

وكانت الطبيعة التعبيرية للدولة البالينية وللحياة السياسية فيها ظاهرةً من خلال تاريخها المعروف بأكمله، حيث إنه كان دائماً متجهاً، ليس نحو الطغيان، الذي كان من المستحيل وضعه موضع التنفيذ لعدم كفاءته، وليس حتى نحو الحكم بشكل منهجي، فقد كان يفعل ذلك على نحو يتصف بعدم الاكتراث وحتى بالتردد، بل كان متجهاً نحو الإبهار، نحو الاحتفالية، نحو المسرحة العلنية للهواجس المسيطرة في الثقافة البالينية: عدم المساواة الاجتماعية وعنجهية المكانة. لقد كانت دولةً ـ مسرحاً كان فيها الملوك والأمراء هم الممثلون، وكان الكهنة هم المخرجون، وكان الفلاحون هم ممثلو الأدوار الداعمة وطاقم فنيي المسرح والنظارة. ولم تكن احتفالات إحراق الموتى الباهرة وطقوس (سَحْل) بَرْد الأسنان وتكريس المعابد وشعائر الحج والقرابين الدموية، والتي كانت تستنفر المئات بل الآلاف من الأشخاص، وتستهلك كميات كبيرة من الأموال، لم تكن وسائل للوصول إلى غايات معينة، بل كانت هي الغايات بنفسها، كانت هي سبب وجود الدولة. كانت احتفالية البلاط هي القوة المحركة لسياسات البلاط. ولم تكن الطقوس الجماعية وسيلة لدعم الدولة؛ بل كانت الدولة وسيلة لمسرحة الطقوس الجماعية. ولم يكن الحكم مسألة اختيار بقَدْر ما كان مسألة تمثيل وأداء. ولم يكن الاحتفال مسلة شكلية بل كان مسألة أساسية في مادة الدولة. كانت السلطة هي في خدمة الأبهة، وليس العكس.

بالالتفات إلى الإطار الاجتماعي الذي كان مصمماً لدعم ذلك المجهود ولكنه كان، على العكس من ذلك، يفعل فعله في تقويضه، سيتعين علي أن أكون أكثر قسوةً في اختزال الحقائق إلى ظلالها، وذلك لأن المؤسسات السياسية البالينية التقليدية كانت على أعقد ما يمكن لهذه المؤسسات أن تكون وهي لاتزال فاعلة. إلا أن النقطة الأساسية التي ينبغي استيعابها حول الدولة البالينية بما هي هيكلية ملموسة للسلطة هي أنها بدلاً من أن تؤدي، وبقوة، إلى مركزية لتلك السلطة كانت في الواقع تؤدي إلى بعثرتها وتفريقها. وأنا لا أعرف الكثير من النُخَب الحاكمة التي كانت تحاول اجتذاب الولاء بمثل هذه الحدة عن طريق وسائل تبدو مصممة خصيصاً لإنتاج الخيانة والغَدْر.

أولاً، وكما سبق أن أشرت، لم تكن تلك النخبة الحاكمة طبقة حاكمة منظمة، بل كانت مجموعة من الملوك، أو أشباه الملوك، المنخرطين في منافسة حادة في ما بينهم. وحتى السلالِات النبيلة، أي العائلات المالكة المختلفة التي كنت تشكل البلاطات المختلفة، لم تكن كيانات صلبة متضامنة بل كانت فِرَقاً ممزَّقة متناحرة، كانت بالأحرى مجموعات من السلالات الفرعية والسلالات المتفرعة عن السلالات الفرعية، تنصب جهود كل منها على توهين الأخرى لمصلحتها الخاصة.

ثانياً، كان الحكم المحلي هو الشكل الأكثر فاعلية للحكم بالمعنى المناسب للكلمة. وقد وَضعت القُرى الصغيرة دساتيرها الخاصة بها وشكلت مجالسها العامة وعيَّنت هيئاتها التنفيذية الخاصة، وليس ذلك فحسب، بل هي كانت تقاوم، وبفاعلية تامة، تدخلات البلاط في شؤونها المحلية. وكانت أعمال الري في أيدي هيئة محلية مستقلة مشتركة، وكان هناك المئات من هذه الهيئات في المناطق

الريفية؛ وبدلاً من أن يؤدي هذا النظام إلى قيام سلطة مركزية تتولى أعمال الري، أدى فعلياً إلى استبعاد نشوء مثل هذه السلطة. وكانت السلالات المحلية وجماعات المعابد ومجموعات المتطوعين تتمتع كذلك بالاستقلال الذاتي وبالحرص على الدفاع عن حقوقها في مواجهة المجموعات الأخرى كما في مواجهة الدولة.

ثالثاً، إن الروابط البنيوية بين الدولة (أيْ أيّ بلاط معين) وبين أي مركَّب من المؤسسات المحلية («القرية»، إذا شئت) كانت هي نفسها متعددة وغير منسَّقة، فالمتوجبات الثلاثة التي كان يفرضها السادة على جمهور الفلاحين ـ الدعم الحربي ـ الطقوسي وأجرة الأراضي والضريبة ـ لم تكن مُدمجة بل كانت موزَّعة بين ثلاثة أنواع من الروابط، فقد يدين الرجل بالخدمة العسكرية والطقوسية لأحد السادة، ويقدم الأجرة إلى سيد ثانٍ، ويدفع الضرائب لثالث. وما هو أسوأ من ذلك، لم تكن هذه الروابط، في معظم الحالات، مركزة إقليمياً، وهكذا كان يمكن لرجل ما أن يدين بالولاء السياسي لأحد السادة بينما يكون جاره، وقد يكون هو أيضاً شقيقه، يدين بالولاء لسيد آخر.

ولكن لننته من ذلك قبل أن نختفي كلنا في الغابات المسحورة، القضية هي أن التنظيم السياسي فوق المحلي في بالي لم يكن يتألف من ولايات ذات سيادة مرتبة ترتيباً هرمياً، وذات حدود مرسَّمة بدقة في ما بينها ومنخرطة في «علاقات خارجية» في ما بينها عبر حدود مرسومة بدقة. كما إن بالي لم تكن تتألف من دولة مركزية واحدة ذات سيطرة كلية تحت حكم حاكم مطلق، سواء كانت تلك السيطرة «مائية» أو غير ذلك. إن ما كانت بالفعل تتألف منه هو نطاق ممتد من الروابط السياسية الشديدة التنافر والمغايرة، التي كانت تتكاثف لتشكل عُقَداً متفاوتة في الحجم والصلابة عند نقاط إستراتيجية معينة

على الأرض ثم تعود لتخف كثافتها لتشكل صلة وصل بين كل الأشياء، بطريقة ملتفة ملتوية على نحو مُبْهر.

وكان الصراع عند كل نقطة من نقاط هذا النطاق المنوَّع والمتحرك يدور حول الأشخاص ودفاعهم ودعمهم وولائهم الشخصي أكثر مما كان حول الأرض. ولم تكن السلطة السياسية تتجسد بالملكيات العقارية بقدر ما كانت تتجسد بالأشخاص، وكانت تلك السلطة تدور حول تراكم الوجاهة أكثر مما كانت تدور حول الأرض. إن الخلافات بين الإمارات المختلفة لم تكن تدور أبداً حول مشاكل الحدود بل حول القضايا الحساسة للمكانة المشتركة وعلى وجه الخصوص حول الحق في استنفار مجموعات معينة من الرجال، وحتى من الرجال المعينين، لأجل الطقوس الرسمية ولأجل الحرب (وهي الشيء ذاته حقيقة).

ويروي كورن (Korn) طُرفةً حول جزر سيليبس الجنوبية (South Celebes)، حيث كانت الترتيبات السياسية تقارب تلك التي نجدها في بالي، ما يثبت النقطة التي نتناولها ويضفي عليها مسحة من السخرية المرة[9]. كان الهولنديون يرغبون، للأسباب الإدارية المعتادة، برسم الحدود بين إمارتين وضيعتين لمرة واحدة ونهائية؛ ولهذا الغرض دعوا الأميرين وسألوهما عن الموقع الفعلي للحدود. واتفق الأميران على أن حد الإمارة الأولى «أ» يقع عند النقطة القصوى التي يستطيع منها الشخص رؤية منطقة المستنقعات، بينما يقع حد الإمارة الثانية «ب» عند النقطة القصوى التي يكون الشخص عندها لايزال يستطيع رؤية البحر. وكان السؤال: ألم يكونا يتقاتلان حول الأرض المتوسطة، التي لا يستطيع المرء منها رؤية البحر أو

---

(9) V. E. Korn, *Het adatrecht van Bali* (The Hague: G. Naeff, 1932), p. 440.

المستنقع؟ وكان جواب أحد الأميرين: «إن لدينا أسباباً للتقاتل أقوى بكثير من تلك الهضاب «الجرداء».

باختصار، يمكن النظر إلى السياسات البالينية في القرن التاسع عشر على أنها كانت مشدودة حتى التوتُّر بين قوتين متعاكستين؛ القوة الجاذبة التي كانت تمارسها الطقوس الرسمية والقوة النابذة التي كانت تمارسها هيكلية الدولة، فمن جهة، كان هناك التأثير الموحَّد الذي تمارسه الاحتفالات الجماعية بقيادة هذا السيد أو ذاك؛ ومن الجهة الأخرى، كانت هناك هيكلية الكيان السياسي التي كانت ذات طبيعة تمزيقية مقطعية، عندما ننظر إليها على أنها مؤسسة اجتماعية، أي نظام لتوزيع السلطة، يتألف من عشرات من الحكام المستقلين، أو أنصاف المستقلين، أو أرباع المستقلين.

وكان العنصر الأول، العنصر الثقافي، يتجه من الأعلى إلى الأدنى، من المركز إلى الخارج؛ بينما كان العنصر الثاني، عنصر السلطة، يتجه من الأسفل إلى الأعلى، من الهامش إلى الداخل. وبنتيجة ذلك، كانت كلما اتسعت طموحات القيادة النموذجية، كلما رقت الهيكلية السياسية التي تدعمها وأصبحت أكثر هشاشة، وذلك لاضطرارها للاعتماد على التحالفات والمكائد والتملق والاحتيال. وكان السادة، الذين كان يجذبهم المثال الأعلى الثقافي المتمثل بالدولة التعبيرية الشاملة، يجهدون باستمرار لتوسيع مدى قدرتهم على استنفار الرجال والموارد المادية ليتمكنوا من إقامة احتفالات أوسع وأكثر بهاءً وليتمكنوا من بناء معابد وقصور أكبر وأكثر رونقاً حيث يتمكنون من إقامة تلك الاحتفالات.

وكانوا، بعملهم هذا، يعملون في اتجاه معاكس للتنظيم السياسي الذي كان اتجاهه الطبيعي، وخاصة تحت تأثير الضغوط الشديدة للوحدة، يميل نحو التجزئة والتشظي المستمرين. إلا أن نضالهم،

سواء كان بعكس الميل الطبيعي أولاً، كان مع المفهوم الظاهر التناقض بين هوس العظمة والتعددية التنظيمية حتى النهاية، ولم يكن ذلك النضال يمر من دون درجةٍ ما من بعض النجاحات المؤقتة. ولو لم يسبقهم العالم الحديث، الذي تمثل بكتائب الجيش الهولندي، لكانوا من دون شك، مستمرين في هذا النضال حتى الآن.

III

والآن، سأفي بوعدي الذي قطعته بالتعميم في ما يجاوز المعطيات أو قاعدة البينات. ولديَّ نقطتان أود أن أدلي بهما استنتاجاً حيال دور الأنثروبولوجيا ومساهمتها في العلم السياسي العام المقارن للمجتمعات الفلاحية.

أولى هاتين النقطتين هي أن إقامة التمييز بين الطموحات الثقافية للدول التقليدية، من جهة، وبين المؤسسات الاجتماعية التي تتحقق من خلالها هذه الطموحات، وإن بشكل غير كامل عادةً، من جهة أخرى، إن إقامة هذا التمييز تساعد في الوصول إلى ما يمكن لنا أن ندعوه بالواقعية الاجتماعية. إن النقطة التي جعلها البروفيسور سوتون «النقطة الأساس» في فهم التطورات الأخيرة تأخذ في فقدان صفتها نوعاً استرجاعياً مثالياً، نموذجاً مصمماً لتفسير ما يراه مصممها الملامح الأكثر اهتماماً بالنسبة إلى الحاضر، وتصبح أكثر فأكثر حقيقة تاريخية متجذرة في زمانها ومكانها الخاصين، أي، بعبارة أخرى، تصبح ذلك الشيء الذي ينمو منه الحاضر في العالم الواقعي، وليس فقط في الكتب.

وثانياً، إن هذا الازدياد في الواقعية الاجتماعية يتيح مقاربة السؤال المركزي في هذا المجال ـ ما هي فعلاً العلاقات بين كيفية تصرف الكيانات السياسية في الدول الجديدة وبين كيفية تصرف

الكيانات التقليدية ـ دون الاستسلام لأيٍّ من الطرحين اللذين هما مضلَّلان بدرجة متساوية (وهما راهناً يتمتعان بدرجة متساوية من الشعبية أيضاً): ويقول الطرح الأول إن الدول المعاصرة ليست إلا أسرى ماضيها، أي إنها ليست إلا مَسْرَحةً مستعادةً لمسرحيات قديمة بملابس جديدة شفافة؛ ويقول الطرح الثاني إن هذه الدول قد انفلتت تماماً من ماضيها، وإنها ليست إلا نتاجاً لعصر هو بدوره نتاج نفسه ولا يدين بشيء للماضي.

في ما يتعلق بالنقطة الأولى، من الواضح أن المعطيات البالينية، إذا كانت فعلاً كما أقول، فإنها تدعم مفهوم الدولة المقطّعة الذي نجده في الكيانات التقليدية والذي يتألف من أهرام مقلقلة من السلطة تزينها رموز من الأبهة التي هي موضع رغبة أكثر منها أبهة فعلية، أكثر مما تدعم الرؤية التي صاغها ويتفوغل عن «السلطة الاستبدادية ـ شمولية وغير طيبة». إن المسألة ليست في ما إذا كان ويتفوغل (الذي لم يكن من الحذر بما يكفي في استشهاده ببالي لدعم حجمه) قد قدم لنا نظرية قابلة للحياة أو لا. أنا شخصياً لا أظن ذلك؛ ولكنني لا أريد أن أحاول موازنة التأكيدات في ما يخص الصين بوقائع عن بالي. وتقوم حجتي على القول إن الأنثروبولوجيا، بفصلها، كما تفعل أي دراسة إثنوغرافية للكيانات السياسية، بين طموحات الحكام وآرائهم ومثلهم التي تشدهم نحو غايات منشودة وبين الأدوات المجتمعية التي يستخدمونها في بلوغ هذه الغايات، فإنها تساعد في إدراك الفكرة القائلة بأنه في الدول القديمة، كما في الحديثة، يتجاوز طموح الحاكم ما يمكن له أن يصل إليه.

بهذه الصيغة، تبدو الرسالة التي أبغي إيصالها هي تلك الرسالة السلبية التي تُشتهر بها الأنثروبولوجيا: «ليس على جزيرة إيستر»، في الواقع، أنا أرى البحث في الدول المقطعية، كما بَحث علماء الآثار

التطوريين، يَعِدُ، وهو قد حقق وعده ذلك، بإسهام مهم في الوصول إلى صورة أكثر إنصافاً للكيانات السياسية التقليدية، بحسب الخطوط التي أشرت إليها. وما فعله إيفانز بريتشارد بالنسبة إلى ملك الشيلوك(*) الإلهي (فصل دوره الطقوسي عن دوره السياسي فحلّ بذلك واحدة على الأقل من مشكلات الاستبداد في أفريقيا مظهراً هشاشتها الحقيقية)، وما فعله جمهور من العلماء بالنسبة إلى شعب المايا (حيث ميَّزوا بين الصرح الديني المُبْهِر للمجتمع وبين المجتمع الزراعي المتنقل الذي يعيش حياة عادية، ما مكنهم من حل المفارقة البيزنطية في الغابة)، ما فعله هؤلاء، سيجري فعله، وأنا متأكد من ذلك، بالنسبة إلى المزيد والمزيد من الدول التقليدية، وستكون لذلك نتائج، لن تكون غير سلبية فقط بل سيكون من شأنها أن تحول تصورنا بكامله عن مصادر القوة وطبيعة السلطة وتقنيات الإدارة في دول كهذه[10].

أما حين يتعلق الأمر بقضية سياسات الماضي وسياسات الحاضر، فإن نقطتي الثانية هي الأهم. إن الفصل المفهومي بين أفكار النظام التي يستهدي بها الفاعلون في أي كيان سياسي وبين السياق المؤسَّسي الذي يتصرفون من ضمنه سيتيح مقاربة قضية العلاقات بين ما كان وبين ما هو كائن مع حقائق غير منعكسة ـ «ليس هناك في

(*) شعب يعيش على ضفاف نهر النيل في جنوب السودان.

(10) بالنسبة إلى الشيلوك، انظر: E. E. Evans-Pritchard, *The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan*, Frazer Lecture; 1948 (Oxford: Oxford University Press, 1948).

أما بالنسبة إلى الأبحاث عن المايا فهي مبعثرة وأشد انتشاراً وهي لاتزال تتطور، ولكن للاطلاع على مختصر مفيد حولها، انظر: G. Willey, «Mesoamerica,» in: Braidwood and Willey, eds., *Courses toward Urban Life*, pp. 84-101.

الماضي سوى الماضي»؛ «الماضي هو سلة من الرماد» ـ لمساعدة المرء. وعلى وجه التخصيص، إنه يتيح تمييز الإسهام الأيديولوجي في الدولة المعاصرة الذي تقدمه التقاليد الثقافية الموروثة من الإسهام التنظيمي في دولة كهذه والذي تقدمه أنظمة الحكم التي سبقت، كما تتيح النظر إلى الإسهام الأول، الأيديولوجي، على أنه، مع بعض الاستثناءات، ذو أهمية أكبر بكثير من الإسهام الآخر. إن غانا الحاضرة، أو إندونيسيا الحاضرة، أو حتى المغرب، من حيث إنها هيكليات حكومية، لا يربطها إلا أبعد العلاقات مع اتحاد الأشانتي، أو الدولة ـ المسرح في جاوة ـ بالي، أو كيان المخزن المغربي الذي هو ليس إلا مجموعة مخلطة من الحراس الشخصيين والمزارعين دافعي الضرائب. أما إذا نظرنا إليها كتجسيدات لهذه النظرة أو تلك عن الحكم والسياسة، فإن العلاقة بين الدول التقليدية والدول الانتقالية تصبح أقرب بكثير مما يمكن أن يعتقد شخص يتأثر بالعبارات المستعارة المستخدمة في صياغة أيديولوجيات العالم الثالث.

وعندما تنحلّ الأدوات الثقافية في الدولة التقليدية ـ الأساطير التفصيلية، الطقوس المتقنة، التهذيب العالي ـ كما حصل في أغلبية دول العالم الثالث، وما من شك في أنها ستنحلّ عما قريب في معظم الدول الباقية، فهي تُستبدل بمجموعة من الأفكار حول طبيعة السياسة وهدفها أكثر تجريداً وأكثر تروياً وأكثر معقوليةً، بالمعنى الرسمي للكلمة. وسواء كانت مدوَّنة في دستور رسمي، أو كانت مركَّبة في مجموعة جديدة من المؤسسات الحكومية، أو ضُمِّنت لتصبح عقيدة شاملة (أو مزيجاً من الحالات الثلاث، كما هو شائع)، فإن هذه الأفكار، وأنا أميل إلى تسميتها بالأيديولوجية بمعنى الكلمة، تؤدي دوراً مشابهاً لأدوار الأفكار ما قبل الأيديولوجية

والأقل انتساباً إلى العلم التي سبقتها. والمقصود بهذا الكلام أنها تقدم دليلاً للنشاط السياسي؛ أي صورة يمكن بواسطتها فهم هذا النشاط، ونظريةً تشرحه ومعياراً يمكن بواسطته الحكم عليه. إن نقل ما كان في الماضي مواقف راسخة وأعرافاً مقبولة خطوة إلى الأمام لجعلها بُعداً أكثر إدراكاً للذات وأكثر وضوحاً، إن هذا النقل هو أحد الملامح المركزية لما بتنا ندعوه بلهفة وقلق، «بناء الأمة».

وليس المقصود من قول ذلك كله أن الأطر الأيديولوجية التي تعمل من ضمنها دول العالم الثالث ما هي إلا نسخ مجدَّدة من أفكار الماضي ومُثُله. ذلك أن النُخب في تلك الدول قد تعلمت الكثير من مصادر أخرى غير تقليدية. إن المراقبة الدقيقة التي قام بها سوكارنو لما كان يفعله اليابانيون ربما كانت التجربة الأكثر إلهاماً في حياته السياسية؛ كما يمكننا أن نفترض أن نكروما قد قرأ على الأقل بعض تلك المنشورات التي أحرقها خلفاؤه؛ ولا يحتاج المرء إلا إلى إلقاء نظرة سريعة على الجماهير السياسية في الهند أو الجزائر ليدرك أن جهود هارولد لاسكي وجهود جان بول سارتر كانت هباءً وعبثاً.

في الواقع إن هذا التشوُّش بين أصوات الحاضر المعروفة وأصوات الماضي الغريبة، وإن كانت مُلحة في وجودها، هو الذي يصعِّب تحديد في ماذا يفكر في فعله الساسة في أي دولة من دول العالم الثالث، ففي لحظة من اللحظات نراهم يعقوبيين منهجيين بما لا يضاهى؛ ونراهم في اللحظة اللاحقة مسكونين بالأشباح العتيقة الراسخة كآلهة الانتقام الإغريقية. وفي لحظة من اللحظات نراهم على درجة من عصامية العلم والإدارة وكأنهم ماديسون أو جيفرسون [من رؤساء الولايات المتحدة الأميركية] يشيدون صروح الإدارة السياسية بما ليس له مثيل على البر أو البحر؛ ونراهم ينقلبون في اللحظة اللاحقة إلى مجموعات منتفشة من أمثال موسوليني يجهدون في تقليد

النماذج الفاشية في أوروبا بما يقارب المسرحيات الهزلية. وفي لحظة ما يبدون واثقين من أنفسهم وممسكين بالاتجاه الذي يسيرون فيه، مفعمين بالأمل والغايات العليا؛ وفي اللحظة اللاحقة ينقلبون إلى انتهازيين مسعورين يجتاحهم التشوش والخوف وحقد الذات اللا محدود.

ولكن لن ينفعنا هنا، لا تضخيم أحد جهتي تلك النقائض ولا مجرد الاعتراف بها، كما لن ينفعنا مجرد الاعتراف بوجود الجهتين وبتعقد الوضع. علينا تمييز الأصوات المتداخلة وفصلها بحيث نتمكن من سماع كل منها على حدة والتعرف على ما يقوله هذا الصوت وتقدير المناخ الأيديولوجي الذي يقف خلفه، وإن كنا لا نستطيع فعل ذلك بدرجة عالية من التأكُّد فعلى الأقل ببعض التحديد للظروف المحيطة به.

وفي مثل هذا السعي، يكون التحديد الدقيق للوارد الأيديولوجي من سياسات الماضي في سياسات الحاضر ـ وفي الحالة التي بين أيدينا، يتمثل ذلك في القيادة المحتذاة وحضور الكاريزما المتفائل وفن إدارة الدولة المسرحي ـ يكون هذا التحديد عنصراً أساسياً. وفي تأمين هذا العنصر، فإن الأنثروبولوجيا، ولأقرع طبلي هنا مرة أخيرة، هي في المكان المثالي المناسب. وهي ستكون كذلك على الأقل إذا ما تذكرتْ إنها ليست وحدها في هذا العالم، وهذا ما سَهُل على الأنثروبولوجيا نسيانه عندما كانت تعمل على إحدى جزر المحيط الهادي.

الجزء الخامس

الفصل الثالث عشر

البدائي الذكي

حول عمل كلود ليفي ستراوس

أحياناً أتساءل في هذه الأيام إن كنت لا أنجذب إلى الأنثروبولوجيا، وإن كان ذلك على غير وعي كامل مني، عن طريق مشابهة بنيوية بين الحضارات التي تشكل مادة الدراسة لها وبين عملياتي الفكرية. إن ذكائي ينتمي إلى العصر النيولوثي (المتعلق بالعصر الحجري الحديث).

كلود ليفي ستراوس، **مدارات حزينة**
(Claude Lévi - Strauss, *Tristes tropiques*)

I

في نهاية المطاف، ماذا يفهم المرء عن المتوحشين البدائيين؟ فحتى الآن، وبعد مرور ثلاثة قرون على بدء النقاش حول القضية ـ ما إذا كانوا نبلاء الطبع، وحشيين همجاً، أو أنهم مثلي ومثلك؛ ما إذا كانوا يستعملون عقلهم كما نستعمل عقولنا، أو أنهم غارقون في نوع من الروحانية المعتوهة، أو أنهم يمتلكون أشكالاً أعلى من

الحقيقة فقدناها نحن من جراء الجشع الذي أصابنا؛ ما إذا كانت عاداتهم من أكل لحوم البشر إلى الانتساب إلى الأمهات، مجرد بدائل ليست بأفضل ولا بأسوأ من عاداتنا نحن أو أنها سوابق بدائية خشنة لعاداتنا فات أوانها الآن، أو أنها مجرد طرائف عابرة غريبة غير مفهومة مسلية مثل تذكارات يجمعها الجامعون؛ ما إذا كانوا مقيدين بينما نحن أحرار، أو أننا نحن المقيدون وهم الأحرار ـ فما زلنا بعد كل هذا النقاش لا نعرف الحقيقة، فبالنسبة إلى العالِم الأنثروبولوجي، الذي يتقوم عمله بدراسة الثقافات الأخرى، فهو يحمل الأحجية معه دائماً. إن علاقته الشخصية بموضوع دراسته هي علاقة إشكالية حتماً، وربما كان ذلك ينطبق عليه أكثر مما ينطبق على أي عالم آخر. اعرف ماذا يدور في فكره حول الإنسان البدائي وستمتلك المفتاح لعمله. وإذا عرفت ماذا يظن بنفسه، وبمعرفتك ماذا يظن هو نفسه عن نفسه، فستعلم على وجه العموم ماذا سيقول عن أي قبيلة سيدرسها، فكل دراسة عرقية إثنية فيها جزء من الفلسفة، وهناك مقدار كبير مما يتبقى يكون بمثابة اعتراف شخصي.

وفي حالة كلود ليفي ستراوس، أستاذ الأنثروبولوجيا الاجتماعية في الكوليج دو فرانس وهو الآن يحظى بمقدار من الانتباه والاهتمام لا يحظى به عادة رجال يمضون حياتهم في دراسة الشعوب البعيدة، يصعب في حالته بشكل خاص فصل العناصر الروحية عن العناصر الوصفية. ومن ناحية أخرى، لم يكن هناك عالم أنثروبولوجي سواه يلح بهذه القوة على حقيقة أن ممارسته لمهنته كانت تتألف من نشدان شخصي تحركه رؤية شخصية ويتوجه نحو الخلاص الشخصي:

أنا أدين بنفسي إلى الإنسانية كما إلى المعرفة. إن التاريخ والسياسة والعالم الاجتماعي والاقتصادي، والعالم المادي، وحتى الفضاء، كلها تكتنفني بدوائر متمركزة ولن أستطيع الفرار من تلك

الدوائر بالفكر إلا بتنازلي لكل منها عن جزء مني. وكما الحضارة التي تترك علامات التموجات على سطح الماء في عبورها خلاله، يتعين علي أن ألقي بنفسي في الماء إذا أردت أن أسبر الأعماق.

من ناحية أخرى، ليس هناك عالم أنثروبولوجي آخر جاء بمزاعم أكبر مما جاء به ليفي ستراوس لعلم الأعراق بوصفه علماً فعلياً:

إن الغاية الأسمى لعلوم الإنسان ليست في تكوين الإنسان بل في تذويبه. وتكمن الأهمية النقدية لعلم الأعراق في أنها تمثل الخطوة الأولى في عملية تشمل خطوات أخرى. ويحاول التحليل الإثنوغرافي الوصول إلى ثوابت تتجاوز التنوع الإمبريقي للمجتمعات... ويفتح هذا المشروع الأولي الطريق أمام مشاريع أخرى... تتحتم على العلوم الطبيعية: إعادة دمج التراث بالطبيعة، وبالعموم دمج الحياة في ظروفها الفيزيائية ـ الكيميائية... ومن هنا يمكن للمرء أن يفهم لِمَ أنني أجد في علم الأعراق الأساس لكل بحث.

وفي عمل ليفي ستراوس نجد وَجْهَي الأنثروبولوجيا ـ طريقةً للانطلاق نحو العالم ومنهجاً لكشف العلاقات الشرعية بين الحقائق الإمبريقية ـ موضوعين في مواجهة واحدهما الآخر لخلق مواجهة مباشرة بينهما، بدلاً من توجيههما في وجهتين مختلفتين (كما هو شائع في أوساط علماء الأعراق) لتجنُّب مواجهة كهذه والتوترات الداخلية التي تصاحبها. وتصدح هذه الممارسة بالجرأة والتحدي وبنوع من العلانية المتهوِّرة. إلا أنها أيضاً تحسب حساباً للريبة التي تقوم بين العلوم وبعضها في أن ما يجري تقديمه على أنه «العلم السامي» قد يكون في الواقع محاولة مبتكرة وملتوية نوعاً ما للدفاع عن موقف فلسفي ميتافيزيقي، ولتقديم حجة أيديولوجية، ولخدمة قضية أخلاقية.

ولربما لم يكن في ذلك خطأ كبير، ولكن، كما في حالة ماركس، يُستحسن أن نبقيها في الحسبان لئلا يساء تفسير موقف من الحياة على أنه مجرد وصف لها. ولكل إنسان الحق في أن يصنع الإنسان البدائي بما يناسب أهدافه الخاصة. ولربما كان ذلك ما يفعله كل إنسان. أما أن نعلن أن هذا البدائي الذي ركبناه يطابق سكان أستراليا الأصليين مثلاً أو رجال القبائل الأفريقية أو هنود البرازيل الحمر فهذه مسألة أخرى بالكامل.

ويسهل اكتشاف الأبعاد الروحية للمواجهة بين ليفي ستراوس وموضوع دراسته، أي ماذا كان يعني له شخصياً التعامل بالبدائيين، وذلك لأنه سجل انطباعاته بفصاحة بيّنة في كتاب له هو بالتأكيد من أجل ما سطّره عالم أنثروبولوجي، على الرغم من أن هذا الكتاب لا يمكن اعتباره كتاباً أنثروبولوجياً عظيماً، ولا حتى كتاباً جيداً في هذا المجال: وهذا الكتاب هو **مدارات حزينة**[1] (*Tristes tropiques*) ويأتي تصميم الكتاب في شكل الأسطورة التقليدية «للنشدان البطولي» ـ مغادرة شواطئ الأسلاف التي كانت قد أضحت مألوفة مملة مدمِّرة للإبداع ومهددة للتجدد (في حالة ليفي ستراوس كانت هذه الشواطئ تتمثل في منصب لتعليم الفلسفة في مدرسة محلية في لو بران (Le Brun) في فرنسا)؛ الارتحال إلى عالم آخر معتم، عالم مفعم بالمفاجآت والاختبارات والانكشافات (أدغال الكودوفيو (Cuduveo) والبورورو (Bororo) والنامبيكوارا

---

(1) Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, terre humaine (Paris: Plon, [1955])

وقد ترجم هذا الكتاب إلى الإنجليزية، ناقصاً عدة فصول جون راسل (John Russell)، انظر: Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Translated by John Russell (New York: Criterion Books, [1961]).

(Nambikwara) والتوبي كاواهيب (Tupi - Kawahib) البرازيلية)؛ ثم العودة إلى الحياة العادية مع شعور بالتسليم والإرهاق («وداعاً للبدائيين، وداعاً للارتحال») بعد اكتساب معرفة معمقة للواقع والشعور بواجب إيصال المعرفة التي حصّلها إلى أولئك الأشخاص الذين تخلفوا عن الارتحال لعدم امتلاكهم حس المغامرة. وبهذا يكون الكتاب مزيجاً من السيرة الذاتية وحكايات الرحّالة والدراسة الفلسفية والتقرير الإثنوغرافي والتاريخ الاستعماري والأسطورة التنبئية.

في نهاية المطاف، ماذا تعلمت من أولئك الأساتذة الذين استمعت إليهم ومن الفلاسفة الذين قرأتهم ومن المجتمعات التي بحثتها ومن هذا العلم الذي هو مفخرة العالم الغربي؟ لم أتعلم إلا درساً أو درسين مجزأين، إذا وضعتهما طرفاً إلى طرف سيعيدان تشكيل تأملات [بوذا] عند جذع شجرته.

لم تكن الرحلة البحرية مليئة بالأحداث، كانت مجرد تمهيد. وعندما تأمل في هذه الرحلة بعد مرور عشرين سنة، إذا به يقارن موقفه ذاك بموقف الملاحين القدماء. كانوا يبحرون نحو عالم مجهول، عالم لم يلمسه الإنسان بعد، جنة عدْن «لم تحركها اضطرابات «التاريخ» على امتداد عشرة آلاف أو عشرين ألف سنة». بينما كان هو يبحر باتجاه عالم تالِفٍ، عالم كان قد خرَّبه هؤلاء الملاحون (والمستعمرون الذين جاءوا بعدهم) بجشعهم وعنجهيتهم الحضارية وسُعار التقدم الذي كان يمتلكهم. لم يتبق من تلك الجنة الأرضية إلا الفضلات، فقد تغيرت طبيعتها بالذات حيث أصبحت «تنتمي إلى التاريخ في حين كانت في الماضي أبدية، وأصبحت مجتمعية بعد أن كانت ميتافيزيقية»، في الماضي، كان المسافر يجد حضارات مختلفة اختلافاً جذرياً عن حضارته بانتظاره عند نهاية

رحلته. أما الآن فهو لا يجد إلا حضارات منهوكة مستنفدة هي مجرد نسخ تعيسة عن حضارته هو، مَلقية هنا وهناك تُحركها بقايا ماضٍ مهمل. لذلك فليس من المستغرب أن يجد مدينة الريو مخيبة للآمال. كل النسب خطأ. جبل شوغر لوف (Sugar Loaf Mountain) صغير جداً، الخليج يبدو في المكان الخطأ، القمر الاستوائي يبدو منفوخاً حيث ليس هناك إلا الأكواخ والمنازل ذات الطبقة الوحيدة لتظهر حسنه بضديتها. يصل مسافرنا وكأنه كولومبوس مؤجّل يأتي ليكتشف شيئاً مخيباً: «ليست المناطق الاستوائية غريبة جذابة بقدر ما هي من زمن ماضٍ بطل أوانه».

ومع النزول إلى الشاطئ، يبدأ الانحدار إلى الأعماق. تتكثف الأحداث وتأخذ شكل أحداث طيفية مبعثرة وتصل إلى خاتمة غير متوقعة. ليس هناك هنود في ضواحي ساو باولو، كما وعده في باريس مدير دار المعلمين، وليس غيره. وحيث كان في العام 1918 ثلثا البلاد، كما يظهر على الخريطة، موسوماً بعبارة «أراضٍ غير مكتشفة، يقطنها الهنود فقط»، لم يكن هناك ولا هندي واحد من السكان الأصليين في تلك الأرض في العام 1935، عندما، وفي بحثه عن «مجتمع إنساني في أدنى تعبيراته الأساسية»، قبل بمنصب أستاذ لعلم الاجتماع في الجامعة الجديدة هناك. إن أقرب مجتمع من النوع الذي كان يبحث عنه كان على بعد عدة مئات من الأميال في إحدى المحميات؛ ولكنه لم يجد الناس هناك على النحو الذي يرضيه، فلم يكونوا هنوداً حقيقيين ولا بدائيين حقيقيين، بل كانوا «النموذج الكامل لذلك الموقف الصعب في المجتمع الذي كان ينتشر ويتوسع بسرعة في النصف الثاني من القرن العشرين: لقد كانوا «بدائيين سابقين» بمعنى أنهم كانوا من أولئك الذين فُرضت عليهم الحضارة فرضاً وعلى نحو مفاجئ؛ وحالما انتهى «التهديد الذي كانوا يحملونه

للمجتمع»، فقدت الحضارة اهتمامها بهم». إلا أن المواجهة كانت مجزئة من الناحية العلمية، كما كل الخطوات الابتدائية والتدريبات الأساسية، ذلك لأنها خلصته من تلك «الفكرة الساذجة والشاعرية عما هو مُخبَّأ لنا، وهي الفكرة التي يشترك فيها كل المبتدئين في الأنثروبولوجيا»، وبذلك كانت هذه المواجهة تهيئه ليواجه بموضوعية أكبر الهنود الذين كانوا أقل «تلوثاً» والذين كان مقدراً له أن يلتقيهم في المستقبل.

كان هناك أربع مجموعات من هؤلاء، وكل واحدة من هذه المجموعات كانت تقطن أعمق في الأدغال، وكانت أقل تماساً مع الحضارة من سابقتها، وكانت تعد بإضاءة أكبر قبل الإضاءة النهائية. وسحرته قبيلة الكادوفيو في أواسط البارغواي بالوشوم على أجساد أفرادها، تلك الوشوم التي كانت تتميز بتصاميمها المتقنة التي اعتقد أنه رأى فيها تمثيلاً شكلانياً لنظامهم المجتمعي الأهلي، هذا النظام الذي كان قد تعرض لمقدار كبير من الانحلال. أما البورورو التي كانت تقطن أماكن أعمق في الغابة، فكانت أقل عطباً. كانت أعداد هذه القبيلة قد انخفضت بشكل كبير بسبب المرض والاستغلال، إلا أن القبيلة كانت لاتزال تعيش في النمط القروي القديم وكانت تناضل للحفاظ على نظامها العشائري وديانتها على حد سواء. وفي مكان أعمق، وجد النامبيكوارا الطفولية الطابع والتي كانت من البساطة بحيث إنه وجد في تنظيمهم السياسي ـ مجموعات مترحلة صغيرة تعيد تشكيل ذاتها باستمرار يقودها زعماء مؤقتون ـ ما يدعم نظرية روسو حول العقد الاجتماعي. وختاماً، وعلى مقربة من الحدود البوليفية، في «أرض كروزو»، بدت المعرفة أخيراً بين يديه متمثلةً في قبيلة توبي كاواهيب، التي لم تكن غير ملوَّثة فحسب، بل كانت الحلم الذي يحلم به الدارس، كانت لم تسبق دراستها:

لا شيء يثير عالم الأنثروبولوجيا كالأمل في أن يكون الرجل الأبيض الأول الذي ينفذ إلى مجتمع أهلي.....»، في رحلتي كان مقدراً لي أن أُحْيي تجربة الرحالة القدماء؛ وفي الوقت ذاته كانت ستواجهني تلك اللحظة، التي تحمل أهمية فائقة للفكر الحديث، حيث يدرك مجتمعٌ ما، كان يظن ذاته كاملاً متكاملاً ومكتفياً بذاته، بأنه ليس على هذه الشاكلة التي كان يتصورها... إنه الكشف المعاكس باختصار: حقيقة أن هذا المجتمع ليس وحيداً في العالم، وأنه ليس إلا جزءاً من مجموعة إنسانية واسعة المدى، وأن عليه إذا أراد أن يعرف كنه ذاته أن ينظر أولاً إلى تلك الصورة، التي لا يمكن التعرف إليها، أن ينظر لنفسه في تلك المرآة التي كانت إحدى شظاياها المنسِّية على وشك أن تقدم لي، ولي وحدي، صورتها المنعكسة الأولى والأخيرة.

إذاً جاء ليفي ستراوس بآمال عريضة، ولهذا كانت خيبته كبيرة عندما اكتشف أن هؤلاء البدائيين، بدلاً من أن يقدموا له صورة نقية عن البدائية، كان عالمهم الفكري مسدوداً أمامه وعصياً على فهمه. لم يتمكن من إقامة أي اتصال معهم.

كان بودي أن أتابع قضية «البدائي/المتوحش» إلى حدها الأقصى. بالتأكيد نلت رغبتي بوجود هؤلاء الأشخاص الطيبين الذين لم يكن قد رآهم رجل أبيض من قبل، وقد لا يراهم أحد بعد ذلك؟ لقد كانت رحلتي ممتعة، وفي نهايتها، عثرت على هؤلاء البدائيين الذين اعتبرتهم «لي». إنما للأسف ـ لقد كانوا مغترين في بدائيتهم... ها هم أولاء كلهم رغبة في تعليمي عاداتهم وعقائدهم ولكني لم أكن أعرف شيئاً عن لغتهم. لقد كانوا قريبين مني مثل صورة أراها في مرآة. كان يمكنني لمسهم، ولكن لم أكن أستطيع فهمهم. وهكذا، وفي الوقت ذاته نلت جائزتي وحصلت على عقوبتي، ألم يكن خطأي، وخطأ المهنة التي كنت أنتمي إليها،

يكمن في الاعتقاد بأن البشر هم دوماً بشر؟ وبأن البعض من هؤلاء البشر يستحقون المزيد من اهتمامنا وعنايتنا لأن هناك شيئاً ما يبهرنا في عاداتهم وطرقهم... وما إن يصبح هؤلاء البشر في نطاق علمنا، أو تخميننا، حتى تسقط عنهم هالة الغرابة، وفي هذه الحالة قد يُستحسن بالمرء أن يبقى في قريته ولا يتجشم العناء. أو، كما حصل في حالتي التي أصفها، قد تبقى هالة الغرابة مهيمنة، إلا أن ذلك لم يكن يفيدني بشيء، ذلك أنني لم أستطع حتى الشروع في تحليل تلك الحالة. وفي ما بين هذين الطرفين، ما هي الحالات الملتبسة التي تقدم لنا [نحن علماء الأنثروبولوجيا] مبرراً لوجودنا وعملنا؟ وفي نهاية المطاف، من الذي يقع ضحية الغش بهذا الاضطراب الذي نثيره في نفس القارئ؟ فملاحظاتنا علينا أن ندفع بها قدماً شيئاً ما إذا أردنا أن تكون مفهومة، إلا أننا نجد أنفسنا مضطرين إلى قطعها في منتصف الطريق، حيث إن الأشخاص الذين تبهرهم تلك العادات الموصوفة يشبهون كثيراً أولئك الذين ينظرون إلى تلك العادات نظرة طبيعية. هل يكون القارئ هو المخدوع لإيمانه بنا؟ أم نحن؟ ونحن لا حقَّ لنا بأن نشعر بالاكتفاء قبل أن نحلَّ بالكامل ذلك الراسب الذي أعطى المبرِّر لكبريائنا في البداية؟

وهكذا، في نهاية البحث، لم يكن بانتظارنا كشفٌ أو حل بل كانت تنتظرنا الأحجية. وهكذا كان الباحث الأنثروبولوجي محكوماً إما بالترحُّل بين أناس يفهمهم حق الفهم لأنهم كانوا ملوثين بتراثه، ملوثين بتلك «القذارة، قذارتنا، التي قذفناها في وجه الإنسانية»، أو بين أولئك الذين لم يكن لحقهم التلوث، ولكنهم كانوا لذلك السبب، عصيين على فهمه. وهكذا كان الباحث الأنثروبولوجي إما رحالة بين البدائيين الحقيقيين (وفي أي حال، لم يتبق منهم إلا قلة نادرة) الذين كانت غرابتهم تشكل حاجزاً بينه وبينهم، بين حياته

وحياتهم، أو كان سائحاً يحمل في حناياه الحنين «يغذُّ الخطى في البحث عن واقع مفقود. . . آثارياً في الخلاء، يحاول عبثاً إعادة تجميع قطع مفهوم الغريب الرائع بمساعدة شقفة من هنا وشظية من الحطام هناك». وهكذا وجد ليفي ستراوس نفسه في مواجهة أشخاص مِرآتيين يستطيع أن يلمسهم ولكن لا يستطيع الإمساك بهم، وفي مواجهة أشخاص أشبه بالأطلال «سحقهم تطور الحضارة الغريبة»، فأخذ يقارن نفسه بذلك الهندي في الأسطورة الذي سافر إلى نهاية العالم وأخذ بالسؤال عن الأشخاص والأشياء وشعر بالخيبة مما سمعه. «أنا ضحية عَجْزَين: ما أراه يعذبني؛ وما لا أراه يؤنبني».

إذاً، هل على الباحث الأنثروبولوجي أن يصاب باليأس والاحباط؟ هل علينا أن نقطع الأمل من معرفة البدائيين بالكامل؟ والجواب هو كلا، لأن هناك طريقاً آخر لمقاربة عالمهم سوى الانخراط الشخصي في ذلك العالم ـ وتتكون هذه المقاربة من استعمال الشقف والجزئيات وشظايا الحطام التي لايزال من الممكن جمعُها (أو التي كانت قد جُمعت سابقاً) لتشييد نموذج نظري للمجتمع، وهو النموذج الذي سيساعدنا في التقدم نحو فَهْم للأسس الأساسية للوجود الإنساني، على الرغم من أنه لا يطابق أي نموذج تمكن مراقبته في الواقع. ويكون هذا ممكناً لأنه على الرغم من الغرابة الظاهرة لدى البدائيين ومجتمعاتهم فإنهم، على مستوى أعمق، على مستوى نفسي، ليسوا غرباء على الإطلاق، فعقل الإنسان، في قرارته، هو ذاته أينما كان: وهكذا فما لا يمكن إنجازه بالاقتراب الجسدي، بمحاولة الدخول بدنياً إلى عالم قبائل البدائيين، يمكن إنجازه بدلاً من ذلك باتخاذ خطوة إلى الوراء، بتطوير علم للتفكير يكون عاماً ومغلقاً وتجريدياً وشكلانياً، هو بمثابة علم نَحْو كوني للعقل، فليس باقتحام حصون الحياة البدائية مباشرة، وليس

بمحاولة النفاذ إلى حياتهم العقلية ظواهرياً (وهذه استحالة بحت) يمكن أن نكتب الأنثروبولوجيا الحقيقية. بل يتم ذلك ذهنياً بإعادة تكوين شكل الحياة باستخدام بقاياها «الآثارية» المغطاة بالقذارة، عن طريق إعادة تركيب الأنظمة المفهومية التي كانت تضفي الحيوية والشكل على الحياة من تحت السطح.

وما لا تستطيع إنتاجَه رحلةٌ إلى قلب الظلام (إلى مواطن البدائيين)، يمكن الوصول إليه عن طريق الانغماس في الألسنية البنيوية ونظرية الاتصال والسيبرنيطيقا والمنطق الرياضي. ومن حطام الإحباط الرومانسي في كتاب **مدارات حزينة** نهضت روح علمية متفائلة في كتاب ليفي ستراوس الكبير الآخر **العقل البدائي**(2) (*La Pensée sauvage*) (1963).

II

إن كتاب **العقل البدائي** يبتعد فعلياً عن فكرةٍ كانت طُرحت

---

(2) ظهرت ترجمة إنجليزية للكتاب (وهي بدورها ناقصة) تحت عنوان: Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, [Translated from the French], Nature of Human Society Series (London: Weidenfeld and Nicolson, 1966)

إلا أن الترجمة (ولحسن الحظ اسم المترجم غير مذكور)، على عكس ترجمة راسل المتميزة بالحساسية لكتاب *Tristes tropiques*، مقززة، وفي معظم الأحيان في هذه الدراسة قمت أنا شخصياً بترجمة المقاطع المقتبسة من الكتاب بدلاً من الاقتباس من تلك الترجمة. أما مجموعة مقالات ليفي - ستراوس المنشورة في كتاب **الأنثروبولوجيا البنيوية** (*Anthropologie structurale*)، والتي ظهرت فيها لأول مرة المواضيع المبحوثة في أعماله الأخيرة، فقد تُرجمت تحت عنوان: Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, Translated from the French by Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf (New York: Basic Books, 1963); *Le Totémisme aujourd'hui*, mythes et religions; 42 (Paris: Presses universitaires de France, 1962); *La Pensée sauvage* (Paris: Plon, 1962), et *Totemism*, Translated from the French by Rodney Needham, Beacon Paperback (Boston, MA: Beacon Press, 1963).

أولاً في كتاب **مدارات حزينة** في ما يخص الكادوفيو وأوشامهم السوسيولوجية: وهي أن عادات شعب ما بكليتها تشكل دوماً كلاً منظماً، نظاماً معيناً. وعدد هذه الأنظمة محدودة. إن المجتمعات الإنسانية، مثلها مثل أفراد البشر، لا تختار من قماشة واحدة كلية، بل تختار ضُمامات معينة من مخزون من الأفكار المتوفرة لها قَبْلياً، فهناك مواضيع جاهزة للاستعمال يجري ترتيبها وإعادة ترتيبها إلى ما لا نهاية داخل أنماط مختلفة: تعابير متغايرة لتركيب فكري أساسي يمكن إعادة تكوينه، إذا توافرت المهارة الكافية. أما عمل عالم الأعراق فهو يصف الأنماط السطحية الظاهرة بأفضل ما يستطيع، وإعادة تكوين البنى العميقة التي منها تُبنى تلك الأنماط، وتضيف هذه البنى، بعد إعادة تكوينها، داخل مخطط تحليلي ـ على نحو يشبه إلى حد ما الجدول الدوري للعناصر الكيميائية الذي جاء به مندليف (Mendeleev). بعد ذلك «كل ما يتبقى لنا لنفعله هو التعرُّف على هذه [التراكيب] التي كانت قد تبنتها مجتمعات [معينة] بالفعل». إن الأنثروبولوجيا هي دراسة للعادات والعقائد والمؤسسات الاجتماعية في الظاهر فقط. أما في الأساس فهي دراسة للفكر.

في كتاب **العقل البدائي**، تعاود هذه الفكرة المسيطرة ـ ألا وهي أن عالم الأدوات المفهومية المتوافر للإنسان البدائي مغلق وعليه أن يتدبر أمره به ليشيد بواسطته أي أشكال ثقافية يبنيها ـ تعاود هذه الفكرة الظهور تحت ستار ما يسميه ليفي ستراوس «علم الملموس». إن البدائيين يبنون نماذج للواقع ـ للعالم الطبيعي، للثقافة، للمجتمع. إلا أنهم لايفعلون ذلك كما يفعل العلماء الجدد عن طريق دمج طروحات تجريدية ضمن إطار نظرية شكلية، حيث يُضَحّون بوضوح الجزئيات المُدْرَكة لمصلحة القوة التفسيرية للأنظمة

المفهومية العامة، بل عن طريق ترتيب الجزئيات المُدْرَكة ضمن كليات يمكن استيعابها على التو. إن علم الملموس يرتب الوقائع الملموسة مباشرة ـ الفوارق التي لا تُنْكَر بين الكنغر والنعام، تقدُم مياه الطوفان وانحسارها موسمياً، تقدُم حركة الشمس وأوجه القمر أو مراحله. وتصبح هذه نماذج بنيوية تمثل نظام الواقع الذي يقع في الأساس على نحو تشبيهي. «يوسع الفكر البدائي مدى قبضته عن طريق الصور الدنيوية (Imagines mundi). وهو يصوغ البُنى الذهنية التي تمكنه من فهم العالم إلى الدرجة التي يحاولون فيها تدبير مشابهتهم له».

إن هذا العلم غير المعترف به («الذي نفضل أن نصفه بالـ «أوّلي» وليس بـ «البدائي» يضع موضع التنفيذ فلسفة للمحدودية أو النهائية، فتكون عناصر العالم المفهومي معطاة، أي تكون بمثابة المصنَّعة مسبقاً، وينحصر التفكير بالعبث بهذه العناصر. إن المنطق البدائي يعمل كما يعمل مِخْيال الألوان (الكاليدوسكوب) الذي تتساقط أجزاؤه في أنماط منوعة بينما تبقى ثابتةً إن من حيث الكمية أو الشكل أو اللون. وقد يكون عدد هذه الأنماط الممكنة كبيراً جداً إذا كان لدينا أجزاء كثيرة ومنوَّعة بما فيه الكفاية، ولكن يبقى العدد محدوداً ونهائياً (له نهاية). وتتألف الأنماط من الطرق التي تنتظم وتتموضع فيها الأجزاء مقابل بعضها البعض (أي إن هذه الأنماط هي دالة علاقات بين الأجزاء أكثر منها ميزاتها الفردية منفصلة). ثم إن مدى التحولات الممكنة محكوم بدقة بطريقة تركيب المخيال، القانون الداخلي الذي يحكم عمله. وهذا هو شأن الفكر البدائي أيضاً، فهو، بكونه متألفاً من الطُرَف والحكايات المسلية وهندسيَّ الطابع في الوقت ذاته، يبني تراكيب متماسكة من النثريات المخلَّفة من العملية النفسية أو التاريخية».

إن هذه النثريات، التي هي بمثابة أجزاء المخيال، هي صور مستقاة من الأسطورة والطقوس والسحر والتراث الإمبريقي. (أما كيف وُجدت هذه الصورة بدايةً على وجه الدقة، فهو شيء لم يفصح عنه ليفي ستراوس، بل هو يشير إليها على نحو غامض على أنها «رواسب الأحداث. . . بقايا من تاريخ فرد من الأفراد أو مجتمع من المجتمعات».) ويتحتم أن تتجسد هذه الصور في تراكيب أوسع ـ في الأساطير والاحتفالات والتصنيفات الشعبية وما إلى هنالك ـ وذلك لأنه، كما في المخيال، يرى المرء الأجزاء دوماً متوزعةً في نمط معيَّن، مهما كان هذا النمط مشوهاً أو غير منتظم التركيب. ولكن، كما في المخيال، فإن الأجزاء يمكن فصلُها عن هذه التراكيب ويمكن ترتيبها في تراكيب مختلفة من نوع مشابه. يستشهد ليفي ستراوس بقول فرانز بواس (Franz Boas) بأنه «يبدو أن العوالم الأسطورية ما خُلقت إلا لتُحطَّم من جديد، وتُبنى عوالم جديدة من حطامها»، وبذلك يكون ليفي ستراوس يعمِّم نظرته التعديلية هذه لتشمل الفكر البدائي بمجمله، فالقضية كلها هي قضية خلط صور مقطعة (وملموسة) ـ حيوانات طوطمية مقدسة، ألوان مقدسة، اتجاهات الريح، آلهة شمسية، وما إلى هنالك ـ بهدف إنتاج تراكيب رمزية قادرة على صياغة وتوصيل تحليلات موضوعية (وإن ليست دقيقة بالضرورة) للعالَمين الاجتماعي والمادي.

فلننظر في الطوطمية، فلطالما اعتُبرت مؤسسة اجتماعية وَحْدية ذات استقلال ذاتي، نوعاً من العبادة البدائية للطبيعة تُفَسَّر من ضمن النظريات الإلهية من هذا النوع أو ذاك ـ ارتقائية، وظيفية، تحليل نفسية، نفعية ـ وهي بذلك كانت بالنسبة إلى ليفي ستراوس لا تتعدى كونها حالة خاصة لهذا الميل العام لبناء مخططات مفهومية انطلاقاً من صور معينة.

ففي الطوطمية، هناك (على مستوى دون الشعور) موازٍ منطقيٌ مفترضٌ وجوده بين سلسلتين: واحدة طبيعية وواحدة تراثية. إن ترتيب الفوارق بين البنود على أحد جانبي الموازي يتشاكل مع ترتيب الفوارق بين البنود على الجانب الآخر، ففي الحالة الأبسط توضع الفوارق المادية الظاهرة بين أصناف الحيوانات ـ دب، نسر، سلحفاة، وما إلى ذلك ـ في موضع تطابق مع الفروق السوسيولوجية بين الجماعات الاجتماعية ـ القبائل أ، ب، ج، وما إلى هنالك. وليس المهم هنا الخصائص المميزة للدب والنسر والسلحفاة ـ فقد نستخدم الثعلب والأرنب والغراب ونحصل على النتيجة نفسها ـ بل ما يهم هو التناقض الملحوظ بين أي زوجين منهم. وهذا هو العذر الذي يتلقفه البدائي ليقدم لنفسه وللآخرين صورة فكرية عن تركيبة نظامه العشائري، فعندما يقول بأن عناصر عشيرته يتحدرون من الدب بينما يتحدر أفراد العشيرة المجاورة من النسر، لا يكون بذلك يفضح جهله بعلم الأحياء (البيولوجيا). إن ما يقوله فعلاً، بصورة مجازية ملموسة، هو أن العلاقة بين عشيرته والعشيرة المجاورة تشابه العلاقة المنظورة بين هذين الصنفين من الحيوان. وإذا نظرنا إلى العقائد الطوطمية بنداً بنداً نجد أنها، ببساطة، اعتباطية، فـ «التاريخ» ذكر هذه العقائد و«التاريخ» قد يدمرها في النهاية، أو يغير من دورها، أو يستبدلها بغيرها. إنما إذا نظرنا إليها على أنها مجموعة مرتبة فإنها تصبح متماسكة، تصبح قادرة على أن تمثل بصورة رمزية مجموعة من نوع آخر مرتبةً على نحو مشابه: عشائر أبوية النسب ومتحالفة ومتزاوجة بين بعضها البعض. والنقطة عامة. إن العلاقة بين التركيب الرمزي ومرجعيته الإشارية، التي هي أساس **معناه**، هي في الأساس علاقة «منطقية»، مصادفة شكلية ـ وليست عاطفية ولا تاريخية ولا وظيفية. إن الفكر البدائي عو عقل متجمد والأنثروبولوجيا هي، كما الموسيقى والرياضيات، «واحدة من المهن الحقيقية القليلة».

أو كما في الألسنية، ففي اللغة أيضاً، نجد أن الوحدات المكوِّنة ـ الأصوات المفردة ومقاطع الكلمات والكلمات ـ من الوجهة الدلالية، اعتباطية أيضاً. ولم يعد علماء الألسنية ـ أو علماء الألسنية البنيوية على الأقل ـ يجدون من المفيد أن يطرحوا ـ إلا في سياق تاريخي ـ أسئلة من نوع: لماذا يدعو الفرنسيون «الكلب» (Chien) بينما يدعوه الإنجليز (Dog)، او لماذا يصوغ الإنجليز صيغة الجمع بإضافة «s» إلى آخر الكلمة بينما تُصاغ صيغة الجمع في اللغة المالاوية بتكرير جذر الكلمة. ولا يحصل المعنى ولا يصبح التواصل ممكناً إلا عندما تنتظم اللغة، عن طريق القواعد والنحو، في جمل مفيدة تجسد طروحات معينة. كما إن هذا الترتيب الموجِّه، هذا النظام الأصيل **الفطري** للأشكال، النظام الذي يجري من ضمنه خلط تلك الوحدات المتقطعة وإعادة ترتيبها بحيث يتحول الصوت إلى كلام، هذا الترتيب أو النظام يقع دون مستوى الشعور. إنه تركيب عميق يعيد الألسني تكوينه باستعمال مظاهره السطحية، فالمرء يكتسب إدراكاً للأصناف النحوية التي يستعملها عن طريق قراءة الدراسات الألسنية، كما يصبح واعياً للأصناف الثقافية قراءة الدراسات الإثنية العِرْقية. إلا أن الأفعال والتصرفات، القولية منها والفعلية، هي أفعال تلقائية تغذيها منابع عميقة خفية. وختاماً، وهذا هو الأهم، فإن الدراسة اللغوية (ومنها نظرية المعلومات ومنطق التصنيف) تحدد وحداتها الأساسية، أي عناصرها التكوينية، ليس بصفاتها المشتركة بل بما يميز إحداها عن الأخرى، أي بعبارة أخرى، بإظهار التضاد بينها في أزواج. إن التضاد الثنائي ـ تلك الفجوة الجدلية بين الزائد والناقص التي جعلتها تقنية الكمبيوتر اللغةَ المشتركة للعلم الحديث ـ يشكل الأساس للتفكير البدائي كما يشكل الأساس للغة ذاتها. وفي الواقع فإن هذا يجعل منهما أساساً نوعين للشيء ذاته: أي أنظمة الاتصال. وتصبح كل الأشياء ممكنة مع فَتْح هذا الباب. وهكذا يمكن كشف

النقاب ليس فقط عن منطق التصنيفات الطوطمية بل أيضاً، من حيث المبدأ، عن أي خطة تصنيفية على الإطلاق ـ تصنيف النباتات أو الأسماء الشخصية أو الجغرافيات المقدسة أو النظريات الكونية أو طرق تصفيف الشعر عند الأوماها (في أميركا) أو تصاميم الرسومات على آلات الزئير الموسيقية في أستراليا. وذلك لأن هذه التصنيفات دائماً تتلخص بالتضادّ الأساسي بين بَنْدّيْن زَوْجَيْن ـ عالٍ ومنخفض، يمين ويسار، سِلْم وحرب، وهلمّ جرًّا ـ معبَّراً عنهما في صور ملموسة، مفاهيم محسوسة، «ليس من النافع ولا من الممكن تجاوزها، وذلك لأسباب داخلية». ثم إنه عندما يتم تحديد بعض هذه الخطط أو البُنَى، فإنه يمكن تبين العلاقة بين إحداها والأخرى ـ بمعنى أنه يمكن اختزالها إلى بنية أشمل وأعمق تجمعهما معاً. وهكذا تظهران مع قابليتهما للاشتقاق إحداهما من الأخرى عن طريق العمليات المنطقية ـ القَلْب، تبديل المواقع، الاستبدال: كل أنواع التعديلات المنهجية ـ كما يفعل المرء حين يحوّل جملة باللغة الإنجليزية إلى النقاط والشرطات في نظام إشارات مورس (Morse)، أو حين يحول معادلة رياضية إلى متمّمها بتغيير إشاراتها بالكامل. حتى أن بإمكان المرء التنقُّل بين مستويات مختلفة للواقع الاجتماعي ـ تبادل النساء في الزيجات، تبادل الهدايا في التجارة، تبادل الرموز في الطقوس ـ عن طريق إظهار أن البُنى المنطقية لهذه المؤسسات الاجتماعية المتنوعة تتماثل في ما بينها، حين ننظر إليها على أنها مخططات تواصلية.

إن بعض هذه التجارب في «المنطق السوسيولوجي»، (Socio-Logic)، كما تحليل الطوطمية، تتمتع بالإقناع وهي تنير الذهن بالحد الذي يمكن أن تصل إليه. (وهذا الحد ليس بالبعيد فعلاً إذا ما استبعدنا من البحث أي محتوى ميتافيزيقي أو هالة عاطفية قد

تكون في هذه العقائد). وهناك تجارب أخرى، مثل إظهار إمكانية اختزال الطوطمية والطبقية («عن طريق تعديل بسيط») إلى مجرد تعبيرين متنوعين للبنية التحتية العامة ذاتها، إلا أن هذه التجارب مثيرة للاهتمام على الأقل إن لم تكن مقنعة على نحو دقيق. وهناك تجارب أخرى، هي في الواقع مجرد معارضة تقليدية ساخرة لذاتها، مثل محاولات إظهار أن الطرق المختلفة في تسمية الخيول والكلاب والطيور والماشية تنبع من نظام ثلاثي الأبعاد متماسك لصور متكاملة تتقاطع مع علاقات من التناظر المعكوس. إنها ممارسات في «التأويل العميق» جامحة في الخيال إلى درجة أنها تُخجل حتى المحللين النفسيين. إنها تتمتع بقدرة رهيبة على الابتداع، فلئن كان هناك نموذج للمجتمع الذي هو «أبدي وشامل» يمكن بناؤه من حطام المجتمعات الميتة والمحتضرة ـ نموذج لا يعكس الزمان ولا المكان ولا الظروف بل يعكس (وهذه في كتاب **الطوطمية** (*Totemism*)) «تعبيراً مباشراً لتركيبة العقل (وربما الدماغ، من وراء العقل)» ـ فلئن كان من الممكن بناء مثل هذا النموذج، فقد تكون هذه هي الطريقة لبنائه.

III

ذلك أن ما صنعه ليفي ستراوس لنفسه هو آلة ثقافة جهنمية. إنها آلة تلغي التاريخ وتختزل العاطفة إلى مجرد ظل من ظلال العقل وتستبدل العقول المخصوصة لبدائيين مخصوصين في غابات مخصوصة بـ «العقل البدائي» الكامن فينا جميعاً. وقد مكّنته هذه الآلة من الالتفاف حول الورطة التي قادته إليها رحلته في البرازيل ـ القُرب الجسدي مع الابتعاد الفكري ـ عن طريق ما كان ربما دوماً يرغب فيه ـ القرب الفكري مع الابتعاد الجسدي. «لقد كنت أواجه النزعات الجديدة في التفكير الميتافيزيقي التي كانت بدأت حينها [أي في العام

1934] في التبلور»، هذا ما كتبه في «مدارات حزينة» شارحاً استياءه من الفلسفة الأكاديمية والتفاته نحو الأنثروبولوجيا.

وجدتُ الفلسفة الظاهراتية غير مقبولة حيث إنها كانت تفترض وجود استمرارية بين التجربة والواقع. كنت مستعداً للموافقة على أن أحدهما يحيط بالآخر ويفسِّره، ولكنني كنت قد علمت. . . أنه ليس هناك استمرارية أو تواصل بين الاثنين وأنه يتعين علينا للوصول إلى الواقع أن ننبذ أولاً التجربة، على الرغم من أننا قد نعيد دمجها في تركيب موضوعي لا تؤدي فيه العاطفة المفرطة أي دور.

أما في ما يتعلق بالتيار الفكري الذي كان سيجد شكله النهائي في الفلسفة الوجودية، فقد بدا لي أنه كان النقيض المقابل للفكر الحقيقي، وذلك لموقفه المتساهل من أوهام الذاتية، فمن الخطير أن ترتقي بالاهتمامات الخاصة إلى مرتبة المشاكل الفلسفية. . . قد يكون لذلك عذر حال كونه عنصراً في عملية تعليمية، ولكنه ينذر بالخطر الشديد إذا أدى بالفيلسوف إلى أن يدير ظهره لمهمته. تلك المهمة (وهو يحمل مسؤوليتها فقط إلى أن يصبح العلم قوياً كفاية لاستلام المقاليد من الفلسفة) هي فهم الوجود بالعلاقة مع ذاته، وليس بالعلاقة مع ذات المرء.

إن ما يمكن تسميته بـ «العلم السامي» في كتاب **العقل البدائي والنشدان البطولي** في كتاب **مدارات حزينة** ليسا، في الأساس، إلا «نسخاً معدلةً بسيطةً» إحداهما عن الأخرى. وهما مجرد تنويعات في التعبير عن البنية العميقة الأساسية ذاتها: العقلانية الشاملة في فلسفة التنوير الفرنسية. وبالرغم من كل الالتفاتات عند ليفي ستراوس إلى الألسنية البنيوية ونظرية المعلومات ومنطق التصنيف وإلى نظرية السيبرنطيقا، وغيرها من العقائد المتقدمة، فلم يكن معلِّمَه الحقيقي

في ذلك دو سوسور (de Saussure) ولا شانون (Shannon) ولا بول (Boole) ولا فينر (Weiner) ولا فون نيومن (von Neumann) (ولا ماركس أو بوذا كذلك، على الرغم من أن ليفي ستراوس يستثير ذكرهم على نحو طقوسي لاقتفاء أثر مسرحي)، لم يكن أي من هؤلاء معلّم ليفي ستراوس وأستاذه ـ بل كان روسو (Rousseau) هو ذلك المعلم.

إن روسو هو أستاذنا وأخونا. . . فليس هناك سوى طريقة واحدة نستطيع من خلالها التخلص من التناقض المتأصل في فكرة موقف عالم الأنثروبولوجيا، وهي بإعادة الصياغة بوسائلنا الخاصة، للمنهجية الفكرية التي مكّنت روسو من أن يخلّف وراءه الخراب الذي خلّفه لديه كتابه **خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر** (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*) وأن يمضي إلى النظام المناسب في كتابه **العقد الاجتماعي** (*le Contract Social*)، الذي يكشف سرَه كتابُه **إميل** (*Emile*)، فقد كان هو من أظهر لنا كيف أنه بإمكاننا، بعد تدمير كل الأنظمة الموجودة، أن نكتشف الأسس التي تتيح لنا إقامة نظام جديد على أنقاضها.

وكما كانت الحال مع روسو، فإن بحث ليفي ستراوس لم يكن في نهاية المطاف للبشر أفراداً، وهو لم يكن يُعنى بأمرهم كثيراً، بل للإنسان عموماً، وهو البحث الذي كان يأسِر لُبَّه. وفي «العقل البدائي»، كما في «مدارات حزينة»، كان البحث عن الجوهرة في زهرة اللوتس(*). إن «الأساس الذي لا يتزعزع للمجتمع الإنساني» ليس اجتماعياً في الحقيقة على الإطلاق بل هو نفسي ـ هو العقل

(*) بحسب الاعتقاد الشائع في البوذية في التيبت، تمثل «الجوهرة» فكرة الوجود أو الحضور الحقيقي في العالم الذي تمثله زهرة اللوتس.

المفكر، الشامل، الأبدي، وهو بذلك (بحسب التقليد الأخلاقي الفرنسي العظيم) العقل الفاضل.

ويُبيِّن روسو («وهو أقرب الفلاسفة إلى الأنثروبولوجيا») الطريقة التي يمكن بها في نهاية المطاف حل التناقض الظاهر في موقف الرحَّالة الأنثروبولوجي ـ الذي إما أن يأتي متأخراً جداً فلا يجد البدائية التي ينشدها أو يأتي قبل الأوان المناسب بحيث لا يستطيع فهمها أو تقديرها. وعلينا، كما فعل هو، أن نطور القدرة على النفاذ إلى العقل البدائي باستخدام ما يمكن تسميته بالتعاطف المعرفي (وإن كنا بذلك نقدم لليفي ستراوس ما لا يحتاجه وعنده وفرة منه، أي **تعبير** جديد). إن الجسر بين عالمنا وبين عالم الأشخاص الذين هم موضوع دراستنا (وهو عالم منقرض، أو كثيف يصعب النفاذ إليه، أو هو عالم ممزقٌ بالٍ) لا يكمن في المواجهة الشخصية ـ وهي، حين حدوثها، تفسدنا وتفسدهم على حد سواء. بل هو يكمن في نوع من قراءة الفِكْر التجريبية. وكان روسو هو أول من قام بهذه المهمة، عندما «جرَّب [بنفسه] صِيَغاً في التفكير مستفادةً من أماكن أخرى أو كانت مجرد نتاج المخيلة» (وفي محاولة لإظهار «أن كل عقل بشري هو مكان عمل للتجربة الفعلية حيث يمكن تفحص ما يجري في عقول الناس، مهما كانت المسافة التي تفصلهم»)، فالمرء يفهم طريقة تفكير البدائيين ليس عن طريق التأمل الذاتي ولا عن طريق المراقبة المجردة، بل بمحاولة التفكير كما يفكرون وبالمواد التي بين أيديهم، فإذا وضعنا جانباً علم الأعراق المغرق في التفصيل، فإن ما يحتاجه المرء هو ذهن نيوليثي (من العصر الحجري).

إن الاستنتاجات الفلسفية التي، بالنسبة إلى ليفي ستراوس، تتلو من هذه المسلِّمة ـ مسلمة أنه لا يمكن فَهْم البدائيين إلا بإعادة تمثيل

عملياتهم الفكرية بوجود حطام ثقافاتهم ـ هذه الاستنتاجات تبلغ بدورها لأن تكون نسخة مُكيَّفة تقنياً لأخلاقية روسو.

إن نماذج التفكير البدائية («وحشية»، «غير مدجَّنة») هي نماذج أولية في الذهنية الإنسانية. إنها ما نشترك فيه كلنا. أما أنماط التفكير المتحضِّرة (مدجَّنة) في العلم الحديث فهي إنتاجات خاصة بمجتمعنا نحن. إنها ثانوية، مشتقة ومصطنعة، على الرغم من أنها ليست غير ذات نفع. ومع أن أنماط التفكير الأولية هذه (وهي بذلك تشكل أسس الحياة الاجتماعية البشرية) «غير مدَّجنة»، وتشبه «البنفسجة البرية» ـ في تلك التورية الرائعة التي لا يمكن ترجمتها في عنوان كتاب (*La Pensée sauvage*)(*) ـ فهي في الأساس ذهنية وعقلانية ومنطقية، وليست عاطفية أو غريزية أو روحانية. إن الزمن الأفضل ـ وإن لم يكن كاملاً بأي معنى من المعاني ـ الذي أتى على الإنسان هو العصر النيوليثي (العصر الحجري المتأخر) (أي عصر ما بعد الزراعة وما قبل التَمَدْيُن): الذي كان روسو (الذي لم يكن من دعاة البدائية، على عكس ما هو شائع عادةً عنه) يدعوه بـ «المجتمع الوليد» (Societé naissante)، فقد كان ذاك هو الزمن الذي ازدهرت فيه هذه الذهنية، منتجةً، من «علم الملموس» الذي كانت تمتاز به، تلك الفنون الحضارية ـ الزراعة، تربية الحيوانات، صناعة الفخَّار، الحياكة والنسيج، حفظ الطعام وتحضيره، وما إلى هنالك ـ وهي الفنون التي لاتزال في صلب وجودنا من الأساس.

ربما كان من الأفضل للإنسان لو أنه بقي في تلك «الأرض الوسطى بين ذلك الميل إلى الكسل والدعة الذي يميز الحالة البدائية وبين ذلك النشاط الدؤوب في البحث والنشدان الذي نجد أنفسنا

(*) كلمة pensée الفرنسية تعني في الوقت ذاته «التفكير» و«البنفسجة».

مدفوعين إليه بكبريائنا وعزة نفسنا» ـ بدلاً من التخلي عنها، عبر مصادفة تعيسة، لمصلحة ذلك الطموح القلق، والعنجهية والأنانية، التي تصاحب الحضارة الآلية. إلا أن الإنسان تخلى عن الأرض الوسطى بالفعل. إن مهمة الإصلاح الاجتماعي تشتمل على توجيهنا من جديد باتجاه الحالة الوسطى، ليس بإعادتنا إلى العصر النيوليثي بل بإعطائنا ما يذكرنا بإنجازاته الإنسانية، بلباقته الاجتماعية، بهدف دفعنا إلى الأمام باتجاه مستقبل عقلاني حيث تتحقق مُثُله ـ توازن احترام الذات مع التعاطف العام ـ على نحو أكثر شمولاً. كما إن الأنثروبولوجيا التي تكون الواسطة المناسبة في مثل هذا الإصلاح، هي أنثروبولوجيا مقوّاة علمياً (تُشَرْعِن مبادئ الفكر البدائي وتعيدها إلى مكانها المستحق). وقد تقوّض التقدم نحو حالة الإنسانية ـ ذلك التكشُّف التدريجي للملكات الفكرية العليا الذي يدعوه روسو «قابلية الاكتمال» ـ بواسطة ضيق الأفق الثقافي، الذي كان مسلَّحاً بعلم غير مكتمل النمو. وما سيدفعه إلى الأمام من جديد هو الشمولية الثقافية، مسلَّحةً بعلم مكتمل النضوج.

إنْ كان الجنس [البشري] قد ركَّز جهوده حتى الآن على مهمة واحدة، وواحدة فقط ـ مهمة بناء المجتمع الذي يمكن له أن يعيش فيه ـ فإن منابع القوة التي كان يستقي منها أسلافنا البعيدون همتهم موجودةٌ فينا أيضاً. ولاتزال الرهانات كلها على الطاولة، وبإمكاننا التقاطها متى نشاء، فكل ما جرى فعلُه، وجرى على نحو رديء، يمكن البدء به من جديد ثانيةً: فقد كتب روسو يقول: «إن العصر الذهبي الذي وضعه الإيمان الأعمى بالخرافات خلفنا أو أمامنا هو بالفعل **فينا، داخلنا**». وتكتسب الأخوة الإنسانية أهمية ملموسة عندما نجد الصورة التي فينا عنها مثبتةً في أفقر القبائل، وعندما تقدم لنا تلك القبيلة تجربة، عندما نربطها بالمئات غيرها من التجارب، تعلمنا درساً.

IV

ولكن ربما ما كان أهم من هذا الإعلان الحديث عن إيمان عتيق بـ «الصوت العام والأبدي للإنسان»، (بحسب عبارة هوكر (Hooker))، ربما ما كان أهم من ذلك هو ماذا سيكون مصير تلك المحاولة الجارية في عالم اليوم لتنصيب «الملك عقل» في عرشه من جديد وإنما في عباءة «البدائي الذكي» هذه المرة، فكيف يمكننا ـ بعد كل ما حصل منذ 1762 ـ أن نثابر في إيماننا بسلطة العقل، مهما كان من أمر محاولات تزيينه بالمنطق الرمزي أو بالمصفوفة الجبرية أو الألسنية البنيوية؟

بعد قرن ونصف من البحث في أعماق الوعي الإنساني، ذلك البحث الذي كشف وجود امتيازات وحقوق مكتسبة، أو عواطف طفولية، أو اضطراب عارم من الشهوات الحيوانية، بعد ذلك كله، لدينا اليوم بحث يكشف عن وجود ذلك النور الصافي من الحكمة الطبيعية الذي يشع فينا كلنا على السواء. ولا شك أن هذا الكشف سيلقى مقداراً من الترحاب، حتى لا نقول الارتياح، في بعض الدوائر. ولكن يبدو من المفاجئ أن يكون مثل هذا البحث قد انطلق من قاعدة أنثروبولوجية. وذلك لأن الأنثروبولوجيين يشعرون دائماً بالإغراء ـ كما كان ليفي ستراوس نفسه في وقت من الأوقات ـ للهروب من المكتبات وقاعات المحاضرات، حيث يجدون من الصعب تذكُّر أن عقل الإنسان ليس ضوءاً جافاً، والانطلاق إلى «الميدان»، حيث يكون من المستحيل نسيان ذلك. وحتى لو لم يَعُد هناك الكثير من «البدائيين الحقيقيين» هناك، فلايزال ثمة عددٌ كافٍ من الأفراد المتَّسمين بالغرابة لجعل أي عقيدة حول الإنسان ترى فيه حاملاً لحقائق العقل الثابتة ـ «منطق أصيل» ينطلق من «تركيبة العقل» ـ تبدو مجرد طُرْفة أكاديمية ظريفة.

وإنه لإنجاز مدهش بالتأكيد أن يتمكن ليفي ستراوس من الانتقال من حالة الشغف الرومانسي في **مدارات حزينة** إلى حالة الفكرية الفائقة الحداثة في «العقل البدائي». ولكن تبقى هناك أسئلة لابد من طرحها. هل هذا الانتقال يُدْرَج تحت عنوان العلم أو تحت عنوان الخيمياء القديمة التي كان يظن فيها القدرة على تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب؟ هل إن «التحول الشديد البساطة» الذي أنتج نظرية عامة انطلاقاً من إحباط شخصي حقيقي أو مجرد حيلة فكرية؟ هل هو تدمير حقيقي للأسوار التي يبدو أنها تفصل بين عقل وآخر بإظهار أن هذه الأسوار ما هي إلا تركيبات سطحية، أم أنه مراوغة مقنَّعة بعناية فرضها الفشل في اختراق الأسوار في مواجهة مباشرة؟ هل إن ليفي ستراوس يسطِّر مقدمةً للأنثروبولوجيا في المستقبل، كما يبدو أنه يدَّعي بثقة في «العقل البدائي»؟ أم أنه كان، مثل بدائي من العصر النيوليثي مقتلع من جذوره منبوذاً في محمية ما، يقلِّب حطام تقاليده القديمة في محاولة عبثية لإحياء إيمان بدائي لايزال جماله الأخلاقي ظاهراً، وإن كانت مطابقته لواقع الحال ومصداقيته قد انفكَّا عنه منذ زمن طويل؟

الفصل الرابع عشر

الشخص والزمن والسلوك في بالي

الطبيعة الاجتماعية للفكر

إن الفكر الإنساني هو بطبيعته اجتماعي إلى الحد الأسمى: هو اجتماعي بأصوله، واجتماعي بوظائفه، اجتماعي بأشكاله، واجتماعي في تطبيقاته، في الأساس، إن التفكير هو نشاط علني عام ـ موطنه الطبيعي هو باحة المنزل والسوق وساحة البلدة. ولهذه الحقيقة مضامين بالنسبة إلى التحليل الأنثروبولوجي للثقافة، وهذا موضع اهتمامي هنا، وهي مضامين هائلة وخفية الأثر ولم تلق التقدير الكافي.

وأود أن استخلص بعض هذه المضامين عن طريق ما قد يبدو للوهلة الأولى بحثاً مغرقاً في الخصوصية، بل حتى يبدو غامضاً وموجهاً للخاصة من الباحثين: إنه تفحُّص للأداة الثقافية التي يستخدمها أهل بالي لتعريف الأشخاص وإقامة تصور عنهم والتفاعل معهم ـ أي بعبارة أخرى، التفكير فيهم. إلا أن هذا البحث لن يكون مغرقاً بالخصوصية والغموض إلا بالمعنى الوصفي. أما الوقائع، بما هي كذلك، فليس لها أهمية كبيرة خارج حدود الدراسة العِرْقية، وسوف أوجزها قدر استطاعتي. أما حين ننظر إليها على خلفية هدف

نظري عام ـ لتحديد ما يستتبع بالنسبة إلى تحليل الثقافة من الطرح القائل بأن التفكير الإنساني هو أساساً نشاط اجتماعي ـ فإن المعطيات البالينية تكتسب أهمية خاصة.

إن الأفكار البالينية في هذا المجال ليست متطورة بشكل فائق فحسب بل هي، من منظور غربي، تتميز بغرابة كافية لإظهار بعض العلاقات العامة بين نُظُم من التصورات الثقافية التي تبقى مخفيَّة عنا عندما ننظر فقط إلى إطارنا المألوف الذي نُجري من ضمنه تعريفنا للأفراد من البشر وأشباه البشر وتصنيفنا لهم ومعالجتهم. وعلى وجه الخصوص، فهي تشير إلى بعض الارتباطات الواضحة بين الطريقة التي يرى فيها الأشخاص في شعب من الشعوب أنفسهم والآخرين، والطريقة التي يختبرون فيها الزمن، والنغمة العاطفية لحياتهم الجماعية ـ وهي الارتباطات التي لها مغزى ليس فقط لفهم المجتمع البالينى بل المجتمع البشري عامة.

دراسة الثقافة

لقد كان الكثير من التنظير الحديث في حقل الاجتماع يدور حول تمييز وتحديد مفهومين تحليليين كبيرين: الثقافة والتركيب الاجتماعي[1]. وقد اكتسبت الجهود في هذا المجال زخماً جراء

(1) إن الأبحاث التي كانت الأكثر منهجية والأوسع تفصيلاً نجدها في: Talcott Parsons and Edward A. Shils, *Toward a General Theory of Action*, Edited by Edward C. Tolman [et al.] (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1951), and Talcott Parsons, *The Social System* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1951),

في علم الأنثروبولوجي، أبرز المعالجات، وليس كلها تتضمن: S. F. Nadel, *The Theory of Social Structure; with a Memoir by Meyer Fortes* (Glencoe, III.: Free Press, 1957); E. R. Leach, *Political Systems of Highland Burma; a Study of Kachin Social Structure*, with a Foreword by Raymond Firth (Cambridge, MA; London: =

الرغبة في احتساب العوامل الداخلة في تكوين الأفكار في العمليات الاجتماعية من دون الاستسلام لأيٍّ من الأشكال الاختزالية الهيغلية أو الماركسية. ولتجنب الاضطرار إلى النظر إلى الأفكار والمفهومات والقيم والأشكال التعبيرية على أنها ظلال يلقيها تنظيم المجتمع على سطوح التاريخ القاسية أو على أنها روح التاريخ الذي لا يكون تقدمه إلا نتيجة للجدلية الداخلية لهذه الأفكار، إذاً لتجنب ذلك وُجد من الضروري النظر إلى هذه الأفكار على أنها قوى مستقلة وإن لم تكن ذاتية الاكتفاء - على أنها لا تفعل وتؤثر إلا ضمن سياقات اجتماعية محددة تتكيَّف معها، وتتأثر بها، وإنما لها عليها تأثير محدَّد بدرجة قد تقل أو تكثر. وكتب مارك بلوخ في كتابه الصغير الحجم **صنعة المؤرِّخ** (*The Historian's Craft*) يقول: «هل تتوقع فعلاً أن تتعرف إلى التجار الكبار في أوروبا عصر النهضة، وإلى باعة الأقمشة والتوابل، وإلى محتكري النحاس أو الزئبق أو حجر الشبَّة، أو إلى مصرفيي الملوك والإمبراطور، أن تتعرف إليهم بالتعرف فقط إلى تجارتهم؟ إذاً تذكَّر أن هؤلاء كلهم يجلسون أمام هولبين (Holbein) ليرسمهم، وأنهم كانوا يقرأون إيراسموس (Erasmus) ولوثر (Luther). ولكي تتفهم موقف الخادم في القرون الوسطى تجاه

London School of Economics and Polticial Science, 1954); E. E. Evans-Pritchard, = *Social Anthropology* (Glencoe, III.: Free Press, 1951); Robert Redfield, *The Primitive World and Its Transformations* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1953); C. Lévi-Strauss, «Social Structure,» in: Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, Translated from the French by Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf (New York: Basic Books, 1963), pp. 277-323; Raymond Firth, *Elements of Social Organization*, Josiah Mason Lectures, 1947 (London; New York: Watts, 1951); and M. Singer, «Culture,» in: David L. Sills, ed., *International Encyclopedia of the Social Sciences* (New York: Macmillan, 1968), vol. 3, p. 527.

سيّده، عليك أن تتعرَّف إلى موقفه من اللَّه كذلك». علينا أن نفهم في الوقت ذاته نظام النشاط الاجتماعي وأشكاله المؤسسية كما أنظمة الأفكار التي تحركه، كما علينا أن نفهم طبيعة العلاقات في ما بينها. وإلى هذه الغاية اتجهت محاولة توضيح مفهومات التركيب الاجتماعي ومفهومات الثقافة.

إلا أنه ليس هناك كبير شك في أنه في هذا التطور الثنائي الجانب كان الجانب الثقافي هو الأكثر مشاكسة وهو يبقى الأكثر تأخراً، فإنه من طبيعة الحالة أن تكون الأفكار أكثر صعوبة في المعالجة العلمية من العلاقات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية بين الأفراد والجماعات الذين يغتذون من هذه الأفكار. وتزداد هذه المقولة صحةً حين تكون الأفكار المعنيَّة هي غير العقائد الصريحة التي جاء بها أشخاص مثل لوثر أو إيراسموس، وغير اللوحات المعبِّرة التي رسمها هولبين، بل تكون تلك الأفكار غير مكتملة التشكُّل والمسلَّم بها والمنظمة تنظيماً عشوائياً، وهي الأفكار التي توجه مسار الأعمال العادية للأشخاص العاديين في الحياة العادية، فلئن كانت الدراسة العلمية للثقافة قد تخلَّفت، غالباً بفعل تورطها في الوصفية المجردة، فإن السبب الأكبر في ذلك يعود إلى طبيعة موضوعها المراوغة. إن المشكلة الأولية في أي علم من العلوم ـ تحديد موضوع الدراسة بطريقة تجعله قابلاً للتحليل ـ بدت في هذه الحالة بالغة الصعوبة.

وهنا يستطيع مفهوم التفكير بوصفه في الأساس عملاً اجتماعياً، يحصل في العالم ذاته الذي تحصل فيه الأعمال الاجتماعية الأخرى، أن يؤدي دوره الإيجابي الأقصى. إن النظرة التي تقول بأن الفكر ليس عمليات غامضة تحصل في ما سماه جيلبرت رايل كهفاً سرياً في الرأس بل هو حركة تبادل لرموز ذات معنى ـ أشياء في التجربة (الطقوس والأدوات؛ والأنصاب المحفورة والثقوب المائية؛ الإيماءات والعلامات والصور والأصوات) يعطيها البشر معاني محددة ـ

إن هذه النظرة تجعل من دراسة الثقافة علماً موضوعياً كأي علم آخر(2). إن الأفكار التي تتجسد في الرموز، وهي نواقل الفكر المادية، غالباً ما تكون مراوغة وغامضة ومتقلبة وملتوية، إلا أنها، من حيث المبدأ، قابلة للاكتشاف من خلال البحث الإمبريقي المنهجي - وخاصة إذا كان الأشخاص الذين يتصورون هذه المعاني مستعدين للتعاون قليلاً - كما هي الحال مع الوزن الذري للهيدروجين أو وظيفة الغدد الكظرية مثلاً. إن الإنسان يستخلص المعنى من الأحداث التي يعيشها من خلال الأنماط الثقافية ومن خلال الرموز المنظمة. إن دراسة الثقافة، الذي هو المجموع الكلي المتراكم لأنماط كهذه، هي لذلك دراسة للآليات التي يستخدمها الأفراد والمجموعات لإيجاد توجه لأنفسهم في عالم غامض غير شفاف.

إن الأنماط التراثية المقبولة عموماً والمستعملة تكراراً في أي مجتمع معين تبلغ عدداً كبيراً جداً، ولذلك فإن مهمة تصنيف حتى تلك الهامة جداً منها فقط ومتابعة العلاقات في ما بينها هي عملية تحليلية مذهلة في صعوبتها. ولكن ما يخفف من صعوبتها نوعاً ما هو أن بعض أنواع هذه الأنماط وبعض أنواع العلاقات بينها تتكرر من مجتمع إلى آخر، وذلك لسبب بسيط هو أنها تلبي حاجات توجيهية هي حاجات إنسانية عموماً. إن المشاكل، بكونها وجودية، تتخذ طابعاً عمومياً شاملاً؛ بينما حلولها، بكونها إنسانية، تتنوع في

---

(2) انظر: Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, Senior Series (New York; London: Hutchinson's University Library, 1949).

لقد عالجت بعض المسائل الفلسفية، التي أمر عليها هنا بصمت، والتي تثيرها «النظرية الخارجية للفكر»، سابقاً في الفصل الثالث من هذا الكتاب، ولا أحتاج هنا إلا إلى أن أعيد التأكيد بأن هذه النظرية لا تتضمن التزاماً بالمدرسة السلوكية، لا بأشكالها المنهجية ولا بأشكالها المعرفية؛ ولا لأي جدال مع الحقيقة الصعبة بأن الأشخاص هم الذين يفكرون، وليس المجموعات.

طابعها. ومن خلال الفهم الظرفي لهذه الحلول الفردية، وبرأيي هذه هي الطريقة الوحيدة، يُمكن حقيقةً استيعاب طبيعة المشاكل الأساسية التي لا تكون الحلول إلا استجابات مقارنة لها. وهنا، كما في الكثير من فروع المعرفة، تمر الطريق إلى تجريدات العلم الكبير عبر طرق ملتوية في غابة من الحقائق الفردية.

إن واحدة من هذه الحاجات التوجُّهية الفاشِيَة هي بالتأكيد تلك المتعلقة بتشخيص الأفراد من البشر، فقد طوَّرت الشعوبُ في كل مكان تراكيب رمزية يُنظر من خلالها إلى الأشخاص ليس على أنهم مجرد أفراد غير متمايزين من الجنس البشري، وإنما على أنهم يمثلون أصنافاً معينة متميزة من الأشخاص، أنواعاً محددة من الأفراد. وفي أي حالة من الحالات، يتحتم أن يكون هناك عددٌ من هذه التراكيب. بعضها، مثل مصطلحات القرابة، تتمركز حول الذات: بمعنى أنها تحدد مكانة الشخص من ضمن علاقته إلى فاعل اجتماعي محدد. وهناك تراكيب غيرها تتمركز حول أحد الأنظمة الفرعية أو أحد جوانب المجتمع. وهي لا تتغير بالنسبة إلى منظورات الفاعلين الفرديين: طبقات النبالة، مكانة المجموعات العمرية، الأصناف المهنية. وهناك بعض من هذه التراكيب ـ الألقاب البيروقراطية والمسميات الطبقية ـ تكون رسمية ومعيارية في طابعها. إن العالم العادي الذي يعيش فيه أفراد أي مجتمع، وهو ميدان عملهم الاجتماعي الذي يعتبرونه من المسلَّمات، إن هذا العالم لا يسكنه أشخاص من دون هوية أو وجه مميز، بل يسكنه أشخاص متميزون، طبقات من الأشخاص المحددين الملموسين الذين يمتلكون مميزات موضوعية وتصنيفات مناسبة. أما أنظمة الرموز التي تعرِّف هذه الطبقات فليست جزءاً من طبيعة الأشياء ـ إنها تُبنى تاريخياً وتُصان اجتماعياً، وتُطبَّق إفرادياً.

وحتى لو اختزلنا التحليل الثقافي ليصبح مجرد اهتمام بهذه الأنماط المتعلِّقة بتشخيص الأفراد فأن ذلك لا يخفف كثيراً من جسامتها وصعوبتها. وذلك لأنه لا يوجد حتى الآن إطار نظري تام يمكن تنفيذها من خلاله. إن ما يُدعى «التحليل البنيوي» في السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا الاجتماعية يمكن أن يُخرجَ من مخابئها المضامينَ الوظيفية بالنسبة إلى مجتمع ما لنظام معين من تصنيف الأشخاص، ويمكن أن يتنبأ بكيفية تغيُّر نظام ما تحت تأثير عمليات اجتماعية معينة؛ إلا أن هذا لا يحدث إلّا إذا كان النظام - أي الأصناف ومعانيها وعلاقاتها المنطقية - يمكن اعتباره معروفاً. إن نظرية الشخصية في علم النفس الاجتماعي يمكن أن تكشف الحركيات الباعثية التي تكمن خلف تشكيل واستخدام أنظمة كهذه كما يمكن أن تقدم تقويماً لتاثيراها على البنية الشخصية للأفراد الذين يطبقونها؛ وهذ لا يحدث كذلك إلا إذا، بمعنى من المعاني، كانت معروفة مسبقاً، وبعبارة أخرى، إلا إذا كان الأفراد المعنيون يرون أنفسهم والآخرين محدَّدين بطريقة ما. وما نحتاجه هو طريقة منهجية، وليس مجرد أدبية أو انطباعية، لاكتشاف ما هو مُعطى بالفعل، وما هو بالفعل التركيب المفهومي المتجسد في الأشكال الرمزية التي من خلالها يجري تصور الأشخاص واقعاً. إن ما نحتاجه، ولكنه ليس بحوزتنا حتى الآن، هو طريقة متطورة لوصف وتحليل الهيكلية ذات المعنى للتجربة (وهي هنا، تجربة الأشخاص) كما يفهمها أشخاص مختارون يمثلون مجتمعاً معيناً في مرحلة معينة من الزمن - وبكلمة أخرى، نظرة ظاهراتية علمية للثقافة.

السلف والمعاصرون والمصاحبون والخلف

إلا أنه كانت هناك بعض المحاولات المغامرة المتناثرة، التجريدية إلى حد مَا، في التحليل الثقافي كما تصورناه، ويمكن أن

نستخلص من نتائجها بعض الخيوط المفيدة التي تقودنا في تحقيقنا الأكثر تركيزاً. ومن بين هذه المغامرات الأكثر اهتماماً نذكر تلك التي قام بها ألفرد شوتز (Alfred Schutz) الفيلسوف وعالم الاجتماع الراحل، الذي كانت ابحاثه بمثابة محاولة بطولية، وإن لم تكن فاشلة ـ لصَهْر المؤثرات من شيلر (Scheler) وفيبر وهوسرل من جهة مع مؤثرات من جيمس (James) وميد وديوي من الجهة الأخرى[3]، وقد غطّى شوتز جمهرة من المواضيع ـ ولم يكن أيٌّ منها تقريباً يحوي نظرة موسَّمة أو منهجية لعمليات اجتماعية محدَّدة ـ حيث كان دائماً ينشد الكشف عن الهيكلية ذات المعنى لما كان يعتبره «الحقيقة الأسمى» في التجربة الإنسانية: عالم الحياة اليومية كما يواجهه الناس ويتصرفون فيه ويعيشون خلاله. ويهمنا لأغراض بحثنا الحاضر الإشارة إلى أحد اعماله في إطار الظاهراتية الاجتماعية النظرية ـ تفكيك المصطلح الشامل «زملاء في الإنسانية» إلى مكوّناته «سلف» و«معاصرون» و«مصاحبون» و«خلف» ـ وهو العمل الذي يقدم لنا نقطة انطلاق جيدة. إن النظر في مجموعة الأنماط الثقافية التي يستعملها البالينيون في تشخيص الأفراد من ضمن إطار هذا التفكيك يُظهر بطريقة شديدة الإيحاء، العلاقات بين مفهومات الهوية الشخصية ومفهومات النظام الزمني ومفهومات أساليب السلوك التي هي، كما سنرى، متضمنة فيها.

إن الفروق والتمييزات بحد ذاتها ليست عميقة الغور وليست مستعصية على الفهم، إلا أن واقع أن الأصناف التي تتمايز بها

---

(3) للاطلاع على مقدمة لعمل شوتز في هذا المجال، انظر: Alfred Schutz, *Collected Papers*, Edited and Introduced by Maurice Natanson; with a Pref. by H. L. van Breda, 3 vols. (The Hague: M. Nijhoff, 1962-1966), vol. 1: *The Problem of Social Reality*.

تراكب وتتداخل يجعل من الصعب صياغتها الصياغة الواضحة المحددة التي يتطلبها التصنيف التحليلي. إن «المصاحبين» هم الأفراد الذين يتقابلون في مرحلة ما في خلال حياتهم اليومية. وهكذا فهم يتشاركون، وإن على نحو وجيز أو سطحي، الحياة في مجتمع زمني ومكاني على السواء، فكل واحد منهم «منخرط في حياة الآخر» بالحد الأدنى على الأقل؛ فهم «يكبرون في السن معاً» مؤقتاً على الأقل، ويتفاعلون مباشرة وبشكل شخصي على مستوى الأنا والذات. وبهذا يكون العاشقان مثلاً داخلين في صنف المصاحبين مادام الحب بينهما، وكذلك الزوجان حتى يفترقا والصديقان حتى يختلفا. وينتمي لهذا الصنف أيضاً أعضاء الفرق الموسيقية، واللاعبون في ألعاب معينة، والغرباء الذين يتقابلون ويتشاطرون الحديث على متن القطار، والمتبايعون في الأسواق، كما سكان القرية: وبعبارة أخرى، أي مجموعة من الأشخاص الذين تجمعهم علاقة مباشرة وجهاً لوجه. إلا أن صلب هذا الصنف يتشكل من الأشخاص الذين تجمعهم علاقات من هذا النوع مستمرة ويجمعهم هدف ثابت، وليس من الأشخاص الذين تجمعهم ظروف أو أهداف مؤقتة. أما الأشخاص الآخرون في هذا الصنف الذين تجمعهم علاقات متناثرة في الزمن والأهداف فهم يتدرجون في متانة العلاقة نزولاً حتى يصبحوا مجرد «معاصرين»، وهذا هو الصنف الثاني في لائحة الزمالة الإنسانية.

المعاصرون هم الذين يتشاطرون المجتمع من حيث الزمن ولكن ليس من حيث المكان: فهم يعيشون (بدرجة قد تقل أو تكثر) في الفترة التاريخية ذاتها، وليس لديهم علاقات اجتماعية قوية واحدهم بالآخر، إلا أنهم ـ على الأقل في المسار الطبيعي للحياة والأشياء ـ لا يتلاقون. وهكذا فإن الرابط بينهم ليس هو التفاعل الاجتماعي المباشر بل هو مجموعة معمَّمة من الافتراضات المصوغة صياغة رمزية (أي، ثقافية) حول أنماط السلوك النموذجية لدى

أحدهما الآخر. والأكثر من ذلك، إن مستوى التعميم في هذه العملية هو مسألة درجات، حيث إن تدرُّج تشابك العلاقات الشخصية في علاقات «الصُحْبة» من تلك التي بين عاشقين نزولاً إلى علاقات المعرفة العابرة ـ وهي علاقات محكومة بالثقافة أيضاً طبعاً ـ ويستمر هذا التدرج في الانحدار حتى ينزلق إلى درجة عدم المعرفة الشاملة المعيارية وإمكانية الاستبدال المشترك:

عندما أفكر بصديقي الغائب (أ)، تتشكل عندي صورة نموذجية لشخصيته وسلوكه بالاستناد إلى تجربتي السابقة معه بكونه مصاحبي. وعندما أضع رسالة في صندوق البريد، يحصل عندي توقُّع أن يتصرف أشخاص لا أعرفهم، يُسمَّى أحدهم ساعي بريد، بطريقة نمطية، وإن كانت غير واضحة لدي تماماً، بما يؤدي إلى إيصال رسالتي إلى وجهتها ضمن وقت معقول من ضمن النمط المعروف. وحتى لو لم أكن قد صادفت فرنسياً أو ألمانياً في حياتي، فأنا أفهم «لماذا لدى فرنسا مخاوف من إعادة التسلح في ألمانيا». وعندما أتبع القواعد النحوية المعروفة في اللغة الإنجليزية [في الكتابة]، أكون متابعاً لنمط سلوكي معترف به اجتماعياً في مجتمع الناطقين باللغة الإنجليزية، وهو النمط الذي يتعين علي التكيف معه كي يكون كلامي مفهوماً. وختاماً، فإن أي مصنوعة أو إناء يشير إلى زميل لي في الإنسانية لا أعرفه، هو صنعها لكي يستعملها زملاء له في الإنسانية لا يعرفهم لأهداف نموذجية بوسائل نموذجية. وما هذه إلا بضعة أمثلة رتبتها صعوداً بحسب درجتها من عدم التعارف بين الأشخاص وذلك يشمل التركيبة الضرورية لفهم الآخر وفهم سلوكه[4].

وختاماً، فإن «السلف» و«الخلف» هم أشخاص لا يتشاطرون

(4) المصدر نفسه، ص 17-18. وقد قمت بإضافة الأقواس المستعملة وغيرت ترتيب المقاطع.

حتى المجتمع الزماني، ولذلك، بحسب هذا التعريف، ليس هناك تفاعل بينهم، وبهذا فإنهم يؤلفون طبقة منفردة مستقلة من المصاحبين والمعاصرين، الذين يمتازون بهذا التفاعل. ولكن، من وجهة نظر أي فاعل خاص، ليس لهم المغزى ذاته أو الدلالة ذاتها، فالسلف، بما أنهم قد عاشوا وأمضوا حياتهم في فترة سابقة، يمكن أن نعرفهم، أو بعبارة أدق، نعرف عنهم، ويمكن أن يكون لأفعالهم تأثير على حياة من جاؤوا بعدهم (أي خلفهم)، إلا أن العكس، بحسب طبيعة هذه الحالة، غير ممكن. أما الخلف، فلا يمكن معرفتهم ولا حتى معرفة شيء عنهم لأنهم، بكونهم لم يولدوا بعد، يحتلون حيزاً زمانياً في مستقبل لم يأت أوانه، ومع أن حياتهم قد تتأثر بمنجزات من جاؤوا قبلهم (أي سلفهم)، فإن العكس في هذه الحالة غير ممكن أيضاً[5].

إلا أنه، ولأغراض إمبريقية، من الأفضل صياغة هذه الفروق بشكل أقل صرامة، والتأكيد على أنها، كما تلك التي تميز المصاحبين عن المعاصرين، نسبية وبعيدة عن الوضوح الكلي في التجربة اليومية العادية. ومع بعض الاستثناءات، فإن كبار السن من بعض المصاحبين

---

(5) في الأماكن التي توجد فيها «عبادة الأسلاف» من جهة أو «الاعتقاد بالأشباح» من جهة أخرى، يمكن اعتبار الخلف قادرين (طقوسياً) على التفاعل مع أسلافهم، أو السلف قادرين على التفاعل (روحياً) مع من يأتون بعدهم. ولكن في مثل هذه الحالات، يكون «الأشخاص» المعنيون، في أثناء حصول التواصل المفترض، لا من السلف ولا من الخلف من الوجهة الظاهراتية، بل يكونون متعاصرين أو متصاحبين. ويجب أن يكون واضحاً في الأذهان، هنا وفي النقاش الذي سيتلو، أن التمييزات تصاغ من وجهة نظر الفاعل، وليس من وجهة نظر مراقب خارجي. وللاطلاع على مكانة التركيبات المنطلقة من وجهة الفاعل (التي توصف أحياناً، خطأً، بـ «الذاتية») في العلوم الاجتماعية، انظر بخاصة الفصول المتعلقة بكتابات ماكس فيبر المنهجية في: Talcott Parsons, *The Structure of Social Action; a Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*, 2nd ed. (Glencoe, Ill: Free Press, 1949).

والمعاصرين لا يسقطون في الماضي على نحو مفاجئ، بل هم يتلاشون على نحو تدريجي لينضموا إلى السلف في ما هم يشيخون ويموتون، وفي خلال هذه المرحلة، التي تحضِّرهم ليصبحوا من جملة السلف، قد يكون لنا نحن، الأجيال اللاحقة لهم، بعض التأثير عليهم، كما يحدث غالباً عندما يشكل الأبناء المراحل الختامية في حياة والديهم. أما صغار السن من بين مصاحبينا ومعاصرينا، فهم يكبرون في السن تدريجياً ليصبحوا هم الخلف بالنسبة إلينا. بحيث إن هؤلاء الذين يمتد بهم العمر من بيننا يتمتعون بميزة معرفة الأشخاص الذين سيأخذون مكاننا، بل يمكن للبعض من هؤلاء حتى أن يمارسوا بعض التأثير في توجيه نمو هؤلاء الخلف. ومن الأفضل أن ننظر إلى هذه الأصناف، «المصاحبين» و«المعاصرين» و«السلف» و«الخلف»، ليس على أنها تصنيفات ثابتة، يصنِّف بموجبها الأشخاصُ واحدَهم الآخر كما يفعلون بإلقاء الرسائل في صناديق الرسائل المكتبية، بل على أنها دلالات على علاقات بينية عامة غير متمايزة، تماماً وواقعية يتصورها الأفراد لتنظيم العلاقات بينهم وبين الآخرين.

إلا أننا لا نشكل صورة عقلية عن هذه العلاقات كما هي بشكل مجرد؛ فنحن لن نستطيع استيعابها إلا من خلال الصياغات الثقافية لها. وبكونها مصوغة صياغة ثقافية، فإن طبيعتها الدقيقة تتبدل من مجتمع إلى آخر بتبدل لائحة الأنماط الثقافية المتوفرة في المجتمع؛ كما تتبدل من موقف إلى آخر ضمن المجتمع الواحد بتبدل الأنماط بتعدد الجماعات التي تطبقها؛ كما إنها تتبدل من فاعل إلى آخر ضمن المواقف المتماثلة بحسب العادات الفردية والتفضيلات والتأويلات التي توثر في الخيار الشخصي. وليس هناك، على الأقل في مرحلة ما بعد الطفولة، أي تجارب اجتماعية صافية تحمل أي أهمية في الحياة الإنسانية، فكل شيء يتلون بلون الأهمية المفروضة، ولا يتم استيعاب الزملاء في الإنسانية، كما في حالة المجموعات الاجتماعية

والالتزامات الأخلاقية والمؤسسات السياسية، أو الظروف البيئية، إلا من خلال وساطة رموز ذات معنى تكون هي نواقل شيئيتها/ موضوعيتها، وتكون هذه الوساطة أبعد ما تكون عن الحيادية بالنظر إلى طبيعتها «الحقيقية». وهكذا فإن المصاحبين والمعاصرين والسلف والخلف يُصنعون صناعة بقدر ما هم يولدون كذلك[6].

الأنظمة البالينية لتعريف الأشخاص

في بالي[7]، هناك ستة أنواع من التصنيفات التي يمكن للمرء أن

---

(6) بهذا الاعتبار بالذات، تختلف صياغة مفهوم المصاحبين ـ المعاصرين ـ السلف ـ الخلف اختلافاً حاسماً عن بعض أوجه مفهوم البيئة ـ المحيط ـ عالم السلف ـ عالم الطير umwelt - mitwelt - vorwelt - vogelwelt، الذي هو مشتق منه، فالمسألة هنا ليست مسألة تقريرات يقينية لـ «ذاتية متسامية» على طريقة هوسرل، بل هي مسألة «أشكال الفهم» طُوِّرت من الناحية الاجتماعية ـ النفسية وجرى نقلها تاريخياً، على طريقة فيبر. وللاطلاع على مناقشة موسَّعة، وإن تكن غير حاسمة، لهذا التضادّ، انظر: M. Merleau-Ponty, «Phenomenology and the Sciences of Man,» in: Maurice Merleau-Ponty, *The Primacy of Perception, and Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History, and Politics*, Edited, with an Introd. by James M. Edie, Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1964), pp. 43-55.

(7) في البحث التالي، سأكون مجبراً على ترتيب الممارسات البالينية بشكل منهجي صارم وعلى تقديمها بشكل متناسق ومتَّسِق بأكثر مما هي عليه في الواقع. وعلى وجه الخصوص، فإن التقريرات القطعية، سواء كانت إيجابية أو سلبية (من مثل القول: «كل البالينيين هم كذا. . .»؛ أو «لا أحد من البالينيين هو. . .»)، هذه التقريرات كلها يجب أن تُفهم مقترنةً بالتعديل التالي: «... على حد علمي»، وفي بعض الأحيان على أنها تتجاوز بخشونة الاستثناءات التي قد تُعتبر «شاذة». ويمكن الاطلاع على عروض إثنوغرافية أوفى لبعض المعطيات المقتضبة هنا في: H. Geertz and C. Geertz, «Teknonymy in Bali: Parenthood, Age-Grading, and Genealogical Amnesia,» *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 94 (part 2) (1964), pp. 94-108, and C. Geertz: «Tihingan: A Balinese Village,» *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde*, vol. 120 (1964), pp. 1-33, and «Form and Variation in Balinese Village Structure,» *American Anthropologist*, vol. 61 (1959), pp. 991-1012.

يستخدمها في الإشارة إلى شخص آخر لتحديد هويته شخصاً مفرداً، وهي التصنيفات التي أود أن أنظر فيها على هذه الخلفية المفهومية العامة: (1) الأسماء الشخصية؛ (2) أسماء ترتيب الولادة؛ (3) مصطلحات النسب والقرابة؛ (4) والتَكْنية (استعمال اسم الابن في الإشارة إلى الأب)؛ (5) وألقاب المكانة الاجتماعية (يُطلق عليها عادة «الأسماء الطبقية» في الكتابات المنشورة عن بالي)؛ و(6) الألقاب العامة، وأعني بها الألقاب شبه المهنية، يتلقب بها الزعماء والحكام والكهنة والآلهة. وفي معظم الحالات، لا تُستخدم هذه التصنيفات بالتزامن بل بالاستبدال، اعتماداً على الموقف، وأحياناً على الشخص نفسه. كما أنها، أيضاً، ليست كل التصنيفات المستعملة؛ إلا أنها التصنيفات الوحيدة المعترف بها عموماً والمستخدمة بشكل منتظم. وبما أن كل نوع من الأنواع يتألف ليس من مجرد مجموعة من التصنيفات أو التسميات المفيدة بل من نظام اصطلاحي محدد ومميَّز، فسأشير إليها على أنها «أنظمة رمزية لتعريف الأشخاص» وسأنظر فيها أولاً بشكل متسلسل، وفي ما بعد على أنها مجموعة متماسكة بدرجة أو بأخرى.

الأسماء الشخصية

إن النظام الرمزي الذي يتحدد بالأسماء الشخصية هو الأسهل وصفاً لأنه الأقل تعقيداً من الناحية الشكلية والأقل أهمية من الناحية الاجتماعية. كل البالينيين يمتلكون أسماء شخصية، لكنهم نادراً ما يستعملونها، لا في الإشارة إلى أنفسهم أو الآخرين ولا في مخاطبة أي شخص. (ويعتبر استخدام هذه الأسماء مع الأصول أو الجدود، بما فيهم الآباء، من قلة الاحترام). وغالباً ما يُشار إلى الأطفال أو يُخاطَبون باستخدام أسمائهم الشخصية. ولذلك تسمَّى هذه الأسماء أحياناً بأسماء «الأطفال» أو الأسماء «الصغيرة»، مع أنها، بعد إطلاقها

طقوسياً على الطفل بعد مرور 105 أيام على الولادة، تستمر مستخدمة دون تغيير مدى الحياة. وبالعموم، نادراً ما نسمع هذه الأسماء وهي لا تؤدي دوراً كبيراً في الحياة العامة.

إلا أن نظام الأسماء الشخصية، وعلى الرغم من هامشيته الاجتماعية، لديه مميزات ذات مغزى كبير، وإن بطريقة ملتوية، في فهم أفكار البالينيين عن ذاتية الشخص. أولاً، إن الأسماء الشخصية، على الأقل في أوساط العوام (أي 90 في المئة من السكان)، تتم صياغتها اعتباطياً من مقاطع صوتية غير ذات معنى. وهي لا تُستقى من مخزون قائم من الأسماء قد يُضفي عليها مغزى ثانوياً على أنها «شائعة» أو «غريبة»، أو أنها تنبئ بأن هذا الشخص سُمِّي باسم «شخص آخر ـ قد يكون أحد أسلافه أو صديقاً لأهله أو شخصية مشهورة ـ أو أنه ميمون أو مناسب أو مميَّز لمجموعة معينة أو دين معين، أو يدل إلى صلة قرابة ـ وما إلى هنالك[8]. ثانياً، يُتجنب بشكل مدروس تكراراً الأسماء الشخصية ضمن المجتمع الواحد ـ أي المستوطنة المنَّواة الموحَّدة سياسياً. إن هكذا مستوطنة (وتدعى باندجار (bandjar)، أو قرية صغيرة) تتألف من المجموعة الأولية المتواجهة خارج نطاق العائلة الصُغرى، وهي أكثر حميمية من ذلك من بعض الوجوه. إن هذه القرية، التي تتميز عادةً بالتزاوج الداخلي

(8) بينما نرى الأسماء الشخصية لدى العوام مجرد كلمات مبتكرة لا تحمل أي معنى في ذاتها، فإن أسماء السادة تُستقى عادة من مصادر سنسكريتية و«تحمل معنى» محدداً، عادة ما يكون شيئاً سامياً: مثل «المحارب الفاضل» أو «العالم الشجاع». «إلا أن هذا المعنى يظل معنى زخرفياً أكثر منه دلالياً، وفي معظم الحالات يكون معنى الاسم (في مقابل الواقع البسيط بأن لهذا الاسم معنى) غير معروف فعلياً. إن هذا التضاد بين أسماء العوام التي هي مجرد أصوات وجعجعة من دون معنى وبين أسماء السادة المفخَّمة الجوفاء ليس من دون مغزى ثقافي، إلا أن مغزاها يكمن أساساً في نطاق تصور عدم المساواة الاجتماعية والتعبير عنها، وليس في نطاق الهوية الشخصية.

والتشارك في الحياة دائماً إلى حد كبير، هي عالم المصاحبين في بالي بامتياز؛ وضمن هذا العالم يمتلك كل شخص، مهما كانت درجته الاجتماعية وضيعة، على الأقل المبادئ أو الأصول لهوية ثقافية متفردة تماماً. ثالثاً، إن الأسماء الشخصية أحادية، وبذلك فهي لا تحمل أي دلالة على ارتباطات عائلية، أو على عضوية في أي نوع من المجموعات. وختاماً، ليست هناك (مع بعض الاستثناءات النادرة والجزئية) ألقاب وصفية من مثل «ريتشارد قلب الأسد» أو إيفان الرهيب» في أوساط النبلاء، ولا حتى أسماء تحبُّب تصغيرية للأطفال أو ألقاب تحبب أو أسماء «دلع» بين المحبين والأزواج وما إلى هنالك.

وهكذا، مهما كان الدور الذي يؤديه النظام الرمزي لتعريف الأشخاص، ذلك النظام الذي يستخدم التسمية الشخصية في تمييز أحد الأشخاص عن الآخرين في بالي أو في تنظيم العلاقات الاجتماعية البالينية، فإن هذا الدور يبقى في الأساس ذا طابع راسبي. إن اسم الشخص هو كل ما يتبقى له بعد أن تُزال كل التسميات الثقافية البارزة الأخرى الملصقة به. وكما يُستدل من واقع تجنُّب الناس لاستخدامه بشكل مباشر، فإن الاسم الشخصي يبقى مسألة ذات حميمية خاصة بالنسبة إلى الشخص، في الواقع، عندما يدنو المرء من نهاية حياته، ويكون على بعد خطوة من تحوله إلى الشيء الإلهي الذي سيصبحه بعد الموت وبعد إحراق جثته، لن يعود أحد يعرف ما هو هذا الاسم إلا هو نفسه (وربما بضعة اصدقاء من المجايلين له أيضاً)، فعندما يختفي الشخص يختفي معه الاسم، ففي عالم الحياة اليومية الواقع تحت الأضواء، إن الجزء الشخصي البحت من التعريف الثقافي للشخص، ذلك الجزء الذي يكون له، وله وحده بالكامل في سياق مجتمع المصاحبين المباشر، ذلك الجزء

يكون مكتوماً إلى حد كبير. ومعه تنكتم جوانب وجوده الإنساني الخصوصية الفردية المتعلقة بالحياة الذاتية، والتي تكون بذلك ذات طبيعة عابرة (تلك الجوانب التي ندعوها «الشخصية») التي تنكتم لمصلحة جوانب أخرى أكثر نمطية وتقليدية وأكثر صموداً.

أسماء ترتيب الولادة

إن الأكثر بدائية من بين هذه التسميات، التي هي أكثر معيارية، هي تلك الأسماء التي تُطلق على الطفل لحظة ولادته، حتى ولو ولد ميتاً، باعتبار ترتيبه بين مجموع الإخوة، أولاً أو ثانياً أو ثالثاً أو رابعاً... إلخ. وهناك بعض التنوع في هذه الممارسة بحسب اعتبارات المنطقة واعتبارات المكانة الاجتماعية، ولكن الممارسة الأكثر شيوعاً هي استخدام اسم وايان (Wayan) للطفل الأول في العائلة ونجومان (Njoman) للثاني وماد (Made) أو نينغا (Nengah) للثالث وكتوت (Ktut) للرابع، وتبدأ الدورة من جديد باستخدام اسم وايان للطفل الخامس ونجومان للسادس وهكذا.

إن هذه الأسماء الترتيبية هي الأكثر شيوعاً في مخاطبة الأشخاص والإشارة إليهم في القرية بالنسبة إلى الأطفال كما بالنسبة إلى الشبان والشابات الذين لم يكونوا قد أنجبوا ذرية حتى الآن. وفي المخاطبة، تستخدم هذه الأسماء دائماً بصيغتها البسيطة، أي من دون إضافة أي اسم آخر، فيقال: «وايان، ناولني المجرفة»، مثلاً وهكذا دواليك. أما في الإشارة إلى الشخص، فقد تضاف أسماء شخصية للتمييز بين عشرات الأشخاص الذين يحملون الاسم الترتيبي (وايان أو نجومان مثلاً) في القرية، فيقال: «كلا، لا أقصد وايان روغروغ بل وايان كيبيغ»، وهكذا. ويخاطب الأهل أطفالهم وكذلك يخاطب الأخوة والأخوات الذين لم يكونوا قد أنجبوا بعد بعضهم البعض

بهذه الأسماء حصرياً، بدلاً من استخدام الأسماء الشخصية أو الكُنى العائلية. أما بالنسبة إلى من أنجب أولاداً، فلا تُستخدم هذه الأسماء البتة لا داخل العائلة ولا خارجها، بل تستعمل معهم التكنية بأولادهم كما سنرى لاحقاً، وهكذا فمن الناحية الثقافية، فإن البالينيين الذين يبلغون سن النضوج دون إنجاب (وهؤلاء لا يتعدون كونهم أقلية صغيرة) يبقون هم أنفسهم أطفالاً ـ بمعنى أنهم يُصوَّرون رمزياً بهذه الحالة ـ ويكون ذلك في الأعم مصدر عار لهم ومصدر إحراج لمصاحبيهم، الذين يحاولون غالباً تجنب استخدام صيغة المخاطبة معهم إجمالاً[(9)].

ولذلك فإن نظام الأسماء الترتيبية عند الولادة المستعمل في تعريف الأشخاص يمثل نوعاً من المقاربة القائمة على مقولة «كلما ازداد التغيير ازدادت الأمور ثباتاً» (plus ça change) في تصنيف الأفراد، فهو يمايز بينهم بحسب تسميات أربع لا محتوى لها، وهي لا تعرِّف الأصناف الحقيقية (حيث إنه لا يوجد فيها واقع مفهومي أو اجتماعي من أي نوع لكل الأفراد الموسومين باسم وايان أو كتوت مثلاً في المجتمع)، ولا تعبِّر عن أي مميزات ملموسة للأفراد الذين تُطبَّق فيهم هذه التسميات (حيث إنه ليس لدينا أي فكرة عن أن الأشخاص تحت اسم وايان تجمعهم أي صفات خلقية نفسية أو روحية في مقابل الأشخاص الذين يحملون اسم نجومان أو كتوت).

---

(9) إن هذا لا يعني بالطبع أن هؤلاء الأشخاص يُختزل دورهم المجتمعي (ولا حتى النفسي) إلى دور الأطفال، فهم يكونون مقبولين على أنهم بالغون، وإن كان بلوغهم يعتبر ناقصاً، من جانب مصاحبيهم. إلا أن الإخفاق في الإنجاب يُعد عقبة كأداء في وجه أي شخص يرغب في أن تكون له سلطة أو جاه في المحلة، ولم يحصل أن تعرفت على رجل من دون ذرية وصل إلى مركز مهم في مجالس القرية أو لم يكن مهمَّشاً اجتماعياً على وجه العموم.

إن هذه الأسماء، التي لا تحمل معنى حرفياً بذاتها (فهي ليست عددية ولا مشتقة من أعداد) لا تدل، في الواقع على موقع الطفل أو رتبته بين أشقائه بطريقة واقعية أو موثوقة[10]. فالطفل الذي يحمل اسم وايان قد يكون الخامس (أو حتى التاسع!) في الترتيب كما قد يكون الأول؛ وبالنظر إلى تركيب التوزيع السكاني الديموغرافي التقليدي في البيئات الفلاحية ـ خصوبة كبيرة بالإضافة إلى نسبة عالية من الأطفال الذين يولدون أمواتاً ومن الوفيات في مراحل الطفولة الأولى والمبكرة ـ فقد يكون الطفل الذي يحمل اسم ماد أو كتوت هو الأكبر سناً في سلسلة طويلة من الأشقاء ويكون فيها وايان هو الأصغر. وما تدل عليه هذه التسميات واقعاً هو أنه بالنسبة إلى الأزواج الذين ينجبون، تتكون الولادات من سلاسل دائرية من الوايان والنجومان والماد والكتوت، ثم تكراراً بدءاً بالوايان في سلسلة من الحلقات الرباعية لا تنتهي، فمن الناحية الجسمانية، نرى الأشخاص يجيئون ويروحون بحسب طبيعتهم المؤقّتة الزائلة، أما من الناحية الاجتماعية فإن شخوص المسرحية الفعلية يحافظون على وجودهم الأبدي كما هو بوصفهم وايان جديد أو كتوت جديد ينبعثون من العالم الأزلي للآلهة (فالأطفال أيضاً لا يبعدون عن الألوهة إلا بمقدار خطوة واحدة) ليحلوا محل أولئك الذين انحلَّ وجودهم في عالم الآلهة من جديد.

مصطلحات النسب والقرابة

شكلياً، إن مصطلح النسب عند البالينيين بسيط جداً في نوعه،

(10) من وجهة نظر اشتقاقية بحت، ليس لهذه التسميات أي هالة معنوية، فهي مشتقة من جذور لغوية قديمة متروكة تفيد معاني «في الطليعة»، و«وسطي»، و«تالٍ»؛ إلا أن هذه المعاني الواهية ليس لديها رواج يومي حقيقي وهي لا يُنظر إليها إلا من وجهة نظر هامشية جداً، هذا إذا كانت محل نظر.

كونه من النوع المسمّى تقنياً بالنسب «الهاوايي» أو«الجِيْلي»، ففي هذا النظام النسبي، يصنِّف الشخص أقرباءه أساساً بحسب الجيل الذي يقعون فيه نسبةً إلى جيله هو. بمعنى أن الإخوة والإخوة غير الأشقاء وأولاد العمومة وأولاد الخؤولة (كما أشقاء الأزواج وما إلى هنالك) كلهم يُجمعون تحت اسم واحد؛ كما يصنف الأعمام والعمات والأخوال والخالات في الخانة نفسها التي ينتمي إليها الأب والأم؛ ويُصنِّف أولاد الإخوة وأولاد الأخوات وأولاد أولاد العمومة والخؤولة في الخانة نفسها التي ينتمي إليها أولاده؛ وهكذا دواليك سفلاً إلى جيل الأحفاد وأبناء الأحفاد... إلخ، وعلواً إلى جيل الأجداد وآباء الأجداد... إلخ. وهكذا فبالنسبة إلى أي شخص في المجتمع تكون صورة النسب شبيهة بقرص متعدد الطبقات من الأقرباء، تتألف كل طبقة من جيل من أجيال الأقرباء ـ فهناك طبقة الأبوين وطبقة الأولاد وطبقة الأجداد وطبقة الأحفاد وهكذا دواليك، فيما تكون الطبقة التي يقع فيها الشخص والتي تكون هي أساس الحساب النَسَبي، في الوسط من طبقات هذا القرص[11].

لا تظهر مصطلحات النسب في الخطاب العام إلا في حال إجابة سؤال ما، أو في وصف حدث ما حصل أو يُرتقب حصوله، تتعلق به حالة الرابط النَسبي («هل ستذهب إلى حفلة بَرْد الأسنان لأبي ريغرغ؟» «أجل فهو **شقيقي**»). وكذلك أيضاً فإن طرق الخطاب والإشارة ضمن العائلة ليست أكثر (بكثير) حميمية وتعبيراً عن روابط النسب من تلك

(11) في الواقع، إن النظام الباليني (ومن المحتمل أن يكون هذا شأن كل الأنظمة النَّسَبية) ليس جيلياً بحتاً؛ إلا أن الهدف من هذا الشرح هنا هو إعطاء فكرة عن الشكل العام للنظام، وليس تبيان هيكليته الدقيقة. وللاطلاع على النظام المصطلحي بالكامل، انظر: Geertz and Geertz, «Teknonymy in Bali: Parenthood, Age-Grading, and Genealogical Amnesia».

الطرق المستعملة في القرية عموماً، فحالما يبلغ الطفل السن التي تمكنه من مخاطبة الكبار (في حوالى السادسة من عمره، مع أن ذلك قد يختلف بشكل طبيعي من حالة إلى أخرى) نجده يخاطب أمه أو أباه باللقب نفسه ـ الكنية أو اللقب الاجتماعي أو اللقب العام ـ الذي يستعمله الآخرون في محيطه في مخاطبتهما؛ وهو بدوره يصبح يُدعى وايان أو كتوت أو ما سوى ذلك. وهذا ما يحصل في إشارته إليهما في خطابه مع الآخرين سواء بحضورهما أو في غيابهما.

باختصار، إن نظام المصطلح النسبي البالينى يعرّف الأشخاص بطريقة تصنيفية أساساً، ولا يفعل ذلك على أساس العلاقة المباشرة (وجهاً لوجه) بين الأشخاص بوصفهم أصحاب موقع في حقل اجتماعي معين أو بوصفهم شركاء في حالة من التفاعل الاجتماعي. وهو في ذلك يفعل تماماً فعل خريطة ثقافية يمكن أن نرى فيها أشخاصاً ولا نرى آخرين من الذين لا مكان لهم على المشهد الاجتماعي. وبالطبع، حالما يتحدد الأشخاص وتتحدد مواقعهم في التركيبة الاجتماعية وتتأكد، فإن هناك أفكاراً معينة تنتج من ذلك حول السلوك الشخصي بين الأفراد. إلا أن النقطة المهمة هي أنه، في الممارسة الملموسة، تستخدم مصطلحات النسب حصرياً تقريباً في خدمة التحقق وليس السلوك، الذي تسود في أنماطه تطبيقات رمزية أخرى[12]. إن المعايير الاجتماعية المرتبطة بالنسب، على الرغم من أنها واقعية وحقيقية، يبطل مفعولها في المعتاد، ضمن المجموعات النَّسَبية ذاتها (الأسر، أهل البيت، السلالات)، عن

---

(12) للاطلاع على تمييز مشابه للتمييز المستخلص هنا، بين «الترتيب» وجوانب مصطلحات النسب المتعلقة بـ «تعيين الأدوار»، انظر: D. Schneider and G. Homans, «Kinship Terminology and the American Kinship System,» *American Anthropologist*, vol. 57 (1955), pp. 1195-1208.

طريق معايير أقوى تراثياً، تلك المرتبطة بالدين والسياسة والطبقية الاجتماعية، وهذه الأخيرة هي الأرسخ والأكثر تأصلاً.

ومع ذلك، فعلى الرغم من الدور الثانوي نوعاً ما الذي يؤديه نظام مصطلح النسب في تشكيل مجريات التعامل الاجتماعي، فإن هذا النظام، مثله في ذلك مثل نظام التسمية الشخصية، يقدم مساهمة مهمة، وإن تكن غير مباشرة، في فكرة كينونة الشخصية عند الباليين. وذلك لأنه، بوصفه نظاماً من الرموز ذات المعنى، يجسد أيضاً هيكلية مفهومية يجري عن طريقها استيعاب الأشخاص، ذات الشخص كما ذوات الآخرين؛ وهي هيكلية مفهومية تتطابق تطابقاً مذهلاً مع تلك الهيكليات المفهومية المتجسدة في أنظمة تعريف الأشخاص الأخرى ذات التركيبة المختلفة والتوجُّه المغاير. وهنا أيضاً، يكون الموضوع الرئيسي الذي يعاود الظهور تكراراً هو تثبيت الزمن وإيقاف حركته من خلال تكرار الشكل.

ويُنْجَزُ هذا السياق المتكرر بملمح من مصطلح النسب البالي لم أذكره بعد: ففي الجيل الثالث عُلْواً وسفلاً من جيل الشخص تصبح المصطلحات تبادلية بالكامل. وهكذا فإن المصطلح البالي لـ «الجد الأعلى» (والد الجد) ولـ «الحفيد الأدنى» (حفيد الابن) هو ذاته: كومبي (Kumpi). وهكذا فإن الجيلين المذكورين والأفراد الذين يشكلونهما يتماهيان ثقافياً. وهكذا يتساوى الرجل، رمزياً، مع أقصى شخص علواً على قيد الحياة، ومع أقصى شخص سفلاً على قيد الحياة، يمكن أن يتعامل معه.

في الواقع، إن هذا النوع من المصطلحات التبادلية يمضي في مساره عبر الجيل الرابع، وربما يتجاوز ذلك. ولكن بما أنه من النادر جداً أن تتداخل وتتراكب حياة الشخص مع حياة جد جده (أو حفيد حفيده)، فإن هذه الاستمرارية لا يكون لها إلا أهمية نظرية، ومعظم

الناس لا يعرفون حتى المصطلحات الداخلة فيها. إن فسحة الأجيال الأربعة (أي حياة الشخص المعني مضافاً إليها ثلاثة أجيال علواً أو سفلاً)، وهي التي تعتبر المثال لما يمكن حصوله واقعياً، وهي الصورة، كما في نظرة الثقافة الغربية عن الحياة التي تبلغ الاكتمال في سبعين سنة، التي يحتويها حصراً مصطلح النسب البالينى بين قوسين/ هلالين تراثيين.

ويتقوّى الاحتواء الحصري فيبرز بالطقوس التي تحيط بالموت، ففي جنازة المرء يجب على كل أقربائه من الأجيال دون جيله أن يقدموا فروض الاحترام لروحه التي لاتزال في المكان على الطريقة الهندية بوضع الأكف على الجبهات، أمام النعش ثم في ما بعد عند القبر. إلا أن هذا الواجب شبه المقدس يقف عند الجيل الثالث سفلاً، أي عند «الأحفاد». أما أولاد أحفاده فهم «كومبي» بالنسبة إليه كما هو كومبي بالنسبة إليهم، وهكذا، كما يرى أهل بالي، فهم ليسوا أصغر منه، بل هم «مجايلوه». وبذلك لا يكونون غير مجبرين على إظهار الاحترام لروحه فحسب بل يكون ذلك محظوراً عليهم صراحة، فالرجل لا يؤدي الصلاة إلا إلى الآلهة وإلى من هم أكبر منه سناً، ولا يؤديها لمن هم من جيله أو من هم أصغر منه[13].

وهكذا فإن نظام مصطلح النسب البالينى لا يصنف البشر في طبقات جيلية بالنسبة إلى الشخص المعني فحسب، بل يلوي هذه الطبقات ليضعها في مسطح واحد مستمر يصل «الأدنى» بـ «الأعلى» بحيث تكون الصورة الأكثر دقة ليست صورة قرص ذي طبقات، بل صورة أسطوانة مجزأة إلى ست حُزَم يمكن أن ندعوها «الشخص»

(13) وكذلك فإن كبار السن من جيل المتوفّى لا يؤدون الصلاة له، وللسبب المذكور ذاته.

و«الأب» و«الجد» و«كومبي» و«الحفيد» و«الابن»[14]. فما يبدو للنظرة الأولى صياغة دياكرونية تطورية، تركِّز على التطور المستمر للأجيال هو في الواقع، توكيد للّاواقعية الأساسية ـ أو بأي حال، لاأهمية ـ لاستمرار كهذا. إن الإحساس بالتتابع، أي بوجود مجموعات من الفروع المتتالية عبر الزمن، هذا الإحساس هو وهم ولَّده النظر إلى النظام الاصطلاحي وكأنه مستخدَم لصياغة النوعية المتغيرة للتفاعلات المباشرة بين المرء وأقربائه في مساره الحياتي بينما هو يشيخ ويموت ـ وهذا في الواقع، ما تستخدَم له معظم هذه الأنظمة. وعندما ينظر المرء إليه، كما يفعل البالينيون أساساً، على أنه نظام تصنيفي منطقي للأنواع المحتملة للعلاقات العائلية لدى البشر، أي إنه تصنيف للأقرباء في مجموعات طبيعية، يتضح أن ما تُستخدم الحُزَم المرسومة على الأسطوانة لتمثيله هو النظام السُلالي لفكرة الأقدمية العمرية بين الأحياء، لا أكثر. إنها تصور العلاقات الروحية (والبنيوية، وهو الشيء نفسه) في ما بين الأجيال المتعايشة، وليس مواقع الأجيال المتعاقبة في عملية تاريخية غير متكررة.

التَكْنية بالأبناء

لئن كانت الأسماء الشخصية تُعامَل وكأنها أسرار عسكرية،

(14) قد يبدو أن استمرار المصطلحات في ما يجاوز مستوى الكومبي قد يناقض هذه النظرة، لكنه في الواقع يثبتها. ذلك أنه في تلك الحالة النادرة التي يكون فيها للرجل حفيدُ حفيدٍ («حقيقي» أو «تصنيفي») (ويسمى كيلاب kelab) بلغ من السن ما يمكنه الصلاة عليه حين وفاته، فإن الطفل يُمنع من ذلك. إلا أن السبب هنا لا يكون لأنه «مساوٍ في السن» للمتوفَّى، بل لأنه «أكبر منه (جيلاً)» ـ بمعنى أنه مساوٍ في الجيل لـ «والد» المتوفَّى. وبالطريقة نفسها عندما يطعن رجلٌ في السن حتى يكون له حفيدُ حفيد (كيلاب) تجاوز الطفولة الأولى ثم مات، فإنه يصلي على قبر الطفل ـ وحده ـ لأن الطفل ينتمي إلى جيل أكبر من جيله. وفي المبدأ، ينطبق النمط نفسه على الأجيال الأبعد حيث تصبح المشكلة نظرية تماماً، لأن البالينيين لا يستخدمون تعابير النسب في الإشارة إلى الأموات أو إلى الذين لم يولدوا: «هذا ما كنا ندعوهم به وما كنا لنعاملهم به لو كان لنا ذلك، ولكن ليس لنا ذلك».

وكانت أسماء ترتيب الولادات تطبق أساساً على الأطفال والمراهقين الصغار، وكانت مصطلحات النسب لا تستعمل في أحسن الحالات إلا بشكل متفرّق، ولا يكون ذلك إلا لأغراض التصنيف الثانوي، فكيف، إذاً، يخاطب الباليون أحدُهم الآخرَ ويشير واحدهم إلى الآخر أمام الآخرين؟ والجواب، أنه بالنسبة إلى السواد الأعظم من المجتمع الفلاحي، يكون ذلك بالتكنية بالأبناء[15].

فحالما تجري تسمية المولود البكر للزوجين، يبدأ الناس بمخاطبتهما بـ «أبي فلان» و«أم فلان». ويستمر الناس في إطلاق ذلك الاسم عليهما (وكذلك هما يتخاطبان بالاسم ذاته) حتى يولد حفيدهم الأول، وحينذاك يبدأ الناس بمخاطبتهما والإشارة إليهما باسم «جد فلان» و«جدة فلان؛» ويحصل الشيء نفسه إذا كُتب لهما أن يعيشا ليريا أول حفيد يولد لابنهما[16]. وهكذا، فعلى امتداد فسحة الأجيال الأربعة من «كومبي» إلى «كومبي»، يتغير المصطلح الذي يُعرف به الشخص ثلاث مرات، الأولى عندما ينجب هو،

---

(15) إن استعمال الضمائر الشخصية هو احتمال آخر ويمكن أن يُنظر إليه على أنه نظام رمزي مستقل في التعريف الشخصي. إلا أن الواقع هو أن الناس يتجنبون استخدامها قدر الإمكان، وغالباً ما يسبب ذلك بعض الإحراج في التعبير.

(16) إن هذا الاستعمال للاسم الشخصي لأحد الحَفَدَة في هذه التكنية لا يناقض بأي حال ما قلته سابقاً حول قلة رواج مثل هذه الأسماء في الاستعمال العام، فـ «الاسم» هنا يكون جزءاً من تسمية الشخص الذي يحمل الكُنية، وليس، ولا حتى من الوجهة الاشتقاقية، من تسمية الولد المستعمل اسمُه في الكنية نقطةً إشاريةً فحسب، ولا يكون له ـ بحدود علمي ـ أي قيمة رمزية على الإطلاق، فإذا مات الولد، ولو في سن الطفولة، تستمر الكنية في المعتاد من دون تغيير؛ ويخاطب الولد المستعمل اسمه في الكنية أباه وأمه ويشير إليهما بتلك الكنية التي تحتوي اسمه، وذلك بطريقة طبيعية ومن دون تكلف؛ ولا يوجد ما يشير إلى أن الولد المستعمل اسمه في كنية أبويه أو أجداده أو أجداده الأعلين يتمتع، لهذا السبب، بأي امتيازات على إخوته أو أخواته الآخرين أو أنه يُميَّز عنهم؛ ولا تنتقل الكنية إلى الأبناء المفضَّلين مثلاً أو الأكثر اقتداراً مثلاً، وهكذا دواليك.

والثانية عندما ينجب أحد أبنائه، والثالثة عندما ينجب أحد أحفاده.

وبالطبع، إن كثيراً من الناس، إن لم نقل معظمهم، لا يعيشون طويلاً بما يكفي لاجتياز هذه المراحل كلها، أو أن حظهم قد يكون قليلاً في خصوبة ذريتهم. إضافة إلى ذلك، فقد تدخل عوامل أخرى واسعة التنوع لتُعَقِّد هذه الصورة المبسَّطة. ولكن، إذا وضعنا العناوين الفرعية جانباً، فالمقصود هو أن ما لدينا هنا هو نظام تكنية متطور جداً ثقافياً ومؤثر للغاية اجتماعياً، فما هو تأثير هذا النظام على الشخص الباليني في تصوره لذاته ولمعارفه؟

إن أثره الأول هو في تحديد هوية الزوج والزوجة بوصفهما زوجين، كما يحصل حين تتخذ العروس اسم عائلة زوجها اسماً لها في المجتمع الغربي؛ إلا أن ما يحصل هنا هو أن تحديد الهوية لا يحصل بفعل الزواج بل بفعل الإنجاب. من الوجهة الرمزية، إن الرابط بين الزوج والزوجة يعبَّر عنه من ضمن علاقتهما المشتركة بأطفالهما، أو أحفادهما أو أولاد أحفادهما، وليس من خلال اندماج الزوجة في «عائلة» زوجها (وهي تنتمي إلى هذه العائلة بطبيعة الحال عادةً، حيث إن الزيجات تتم داخل العشائر غالباً).

إن لهذه الزوجية: الزوج ـ الزوجة ـ أو على وجه أدق، الأم ـ الأب ـ أهمية كبيرة جداً اقتصادياً وسياسياً وروحياً، فهي، في الواقع، اللَبِنَة الأساسية في البناء الاجتماعي، فالرجال العازبون لا يستطيعون المشاركة في مجلس القرية، حيث توزع المقاعد عن طريق الأزواج؛ إضافةً إلى ذلك أنه، مع بعض الاستثناءات النادرة، لا يحظى بالأهمية هناك إلا الرجال الذين لديهم أولاد. (الواقع، هو أنه في بعض القرى لا يحظى الرجال بمقاعد في المجلس إلا بعد أن يكون لديهم أولاد). ويصح ذلك على المجموعات العائلية والمنظمات التطوعية وجمعيات الري الزراعي وجماعات المصلين في

المعابد وما إلى هنالك. وفي كل الأنشطة المحلية تقريباً، من الدينية إلى الزراعية، يشارك الزوجان ـ الوالدان بصفتهما وحدة متكاملة، حيث يؤدي الذكر مهمات معينة وتؤدي الأنثى مهمات متتمة أخرى. وبهذا الربط بين الزوج والزوجة من خلال دمج اسم أحد أسلافهما المباشرين باسمهما، تُظهر ممارسة التكنية بالأبناء أهمية الرابطة الزوجية في المجتمع المحلي كما تظهر الأهمية الكبرى التي يوليها المجتمع لمسألة الإنجاب[17].

وتظهر هذه الأهمية أيضاً، بشكل أوضح، في التأثير الثقافي الثاني للاستعمال المنتشر للتكنية بالأبناء: تصنيف الأشخاص في ما يمكن تسميته بـ «الطبقات الإنجابية»، فمن وجهة نظر الشخص المعين، ينقسم زملاؤه في القرية إلى الأصناف الآتية: أناس من دون أطفال، وهم يُدعون وايان وماد وهلم جرَّاً؛ أناس لهم أطفال، وهؤلاء يدعون «أبا فلان» أو «أم فلان»؛ وأناس لديهم أحفاد، وهم يدعون «جد فلان» أو «جدة فلان»؛ وأناس لديهم أبناء حفدة، وهم يدعون «أبا جد فلان». وتتصل بهذا التدرج صورة عامة لطبيعة التراتبية الاجتماعية: الأشخاص من دون أولاد، وهم قاصرون تابعون لسواهم؛ أولئك الذين لديهم أولاد هم مواطنون فاعلون يشاركون في توجيه الحياة المجتمعية؛ أولئك الذين لديهم أحفاد وهم كبراء موقرون يقدمون النصح الحكيم من وراء الستار، وأولئك الذين لديهم أبناء حفدة وهم عالة كبار في السن اجتازوا نصف المسافة في طريقهم

---

(17) وهي تُظهر بالإضافة إلى ذلك أهمية فكرة أخرى تسري في كل أنظمة التعريف الشخصية المبحوثة هنا: التقليل من أثر الفرق بين الجنسين اللذين يظهران وكأنهما متساويان تقريباً بحيث يمكن لأحدهما أن يحل محل الآخر في معظم الأدوار الاجتماعية. وللاطلاع على دراسة مشوّقة لهذا الموضوع، انظر: J. Belo, *Bali: Rangda and Barong* (New York: J. J. Augustin, 1949).

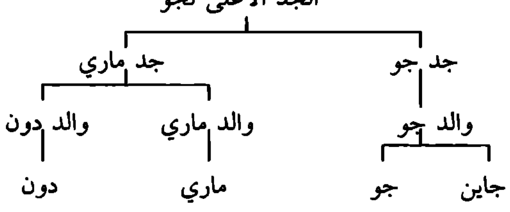
إلى العودة إلى عالم الآلهة. وفي أي حالة، هناك آليات مختلفة يجب استخدامها لتكييف هذه المعادلة المفرطة في شكليتها للحقائق العملية بحيث يُتاح جعلها مُسلَّماً اجتماعياً قابلاً للعمل. وهذا ما يحصل مع هذه التعديلات، ونتيجةً لذلك، تصبح «الحالة الإنجابية» للرجال عنصراً أساسياً في تكوين هويته الاجتماعية، في نظره هو وفي نظر الآخرين على حد سواء، ففي بالي، لا يجري تصور مراحل حياة الإنسان من وجهة عمليات الشيخوخة البيولوجية، فهذه لا تحظى بالكثير من الاهتمام ثقافياً، بل من وجهة إعادة التكوين الاجتماعي.

وبذلك، لا تكون القدرة الإنجابية بذاتها، أي كم ولداً يمكن للمرء أن ينجب بنفسه، هي المسألة المهمة، فالزوجان اللذان لديهما عشرة أولاد لا يحظيان باحترام أكثر من الزوجين اللذين لديهما خمسة؛ وقد يتفوق عليهم جميعاً في الرتبة والاحترام زوجان ليس لديهما سوى ولد واحد، وهذا الولد بدوره ليس لديه إلا ولد واحد، فالمهم في الأمر هو الاستمرارية الإنجابية، أي صيانة قدرة المجتمع على الاستدامة في حالتها المعروفة، وهذه الحقيقة تظهر بجلاء أكبر في النتيجة الثالثة لممارسة التكنية بالأبناء، أي رسم السلاسل الإنجابية.

يُظهر الشكل رقم (1) الطريقة التي تُرسم بها هذه السلاسل في تقليد التكنية بالأبناء في بالي. ولأجل التبسيط، لم أظهر في الشكل سوى أسماء الذكور واستخدمت أسماء إنجليزية لأفراد الجيل موضع الإشارة. كما أنني رتَّبت النموذج بحيث أظهر أهمية حقيقة أن استعمال التكنية يعكس السن المطلق ولا يعكس الترتيب السُلالي (أو الجنس) للمتحدرين الذين تُستخدم أسماؤهم في التكنية.

الشكل رقم (1)

التكنية بالأبناء في بالي



ملاحظة: ماري أكبر سناً من دون؛ جو أكبر سناً من ماري وجاين ودون. إن الأعمار النسبية لكل الأشخاص الآخرين ما عدا، بالطبع، أنهم يقعون في مراتب أعلى أو أسفل في السلم السلالي، غير ذات أهمية في ما يخص تقليد التكنية بالأبناء.

وكما يُظهر الشكل رقم (1)، ترسم التكنية بالأبناء الخطوط الرئيسية ليس فقط للمكانة الإنجابية بل أيضاً السلاسل المحدَّدة لمثل هذه المكانة، إلى عمق جيلين أو ثلاثة أو أربعة (وحتى خمسة في حالات نادرة جداً). أما ما هي السلاسل المعنية التي يجري ترسيمها فهي مسألة تخضع للمصادفة إلى حد كبير: فلو كانت ماري قد ولدت قبل جو، أو أن دون ولد قبل ماري، فسيتغير الترسيم برمته. ولكن مع أن أمر الأشخاص المعنيين الذين يتم اتخاذهم موضعاً للإشارة، وبالتالي سلاسل البُنُوَّة المحددة التي تتلقى الاعتراف الرمزي، هو أمر اعتباطي وغير ذي تأثير، مع ذلك فإن حقيقة أن هذه السلاسل تُعطي أهمية وبروزاً تؤكد حقيقة أخرى مهمة حول الهوية الشخصية لدى البالينيين: فلا يُنظر إلى الشخص في سياق من كانوا أسلافه (فذلك يبقى طي الجهل بالنظر إلى الستارة الثقافية الكثيفة التي تُلقى على الأموات)، بل يُنظر إليه في سياق الأشخاص الذين هو سلف لهم، فلا يُعرَّف المرء، كما في الكثير من المجتمعات في العالم، بمن أنجبه، بسلف قد يكون قريباً أو بعيداً، بمؤسس الخط السلالي الذي ينتمي إليه المرء، بل يُعرَّف بمن أنجبهم هو، بأشخاص محدَّدين، وهم لايزالون

على قيد الحياة في معظم الحالات، أشخاص غير مكتملي التشكُّل هم أبناء هذا الشخص أو أحفاده أو أبناء أحفاده، وفي هؤلاء الأشخاص يتصل المرء بمجموعة من الروابط الإنجابية المحددة[18]. فالذي يربط بين «والد جد جو» و«جد جو» و«أبو جو» هم أنهم، بمعنى من المعاني، تعاونوا في إنجاب جو - بمعنى صيانة النمو الاجتماعي للشعب البالينى عموماً وقريتهم على وجه الخصوص. ومن جديد، فإن ما قد يبدو احتفاءً بعملية زمنية هو في الواقع احتفاء بصيانة، وهنا سأستعير عبارة من مجال الفيزياء، استعملها غريغوري باتيسون (Gregory Bateson)، «الحالة الثابتة» أو «الأمر الواقع القائم»[19]. وفي هذا النوع من نظام التَكْنية، يجري تصنيف السكان بأجمعهم بحسب علاقتهم مع، وتمثُّلهم في، ذلك النوع من السكان الذين تكمن في أيديهم عملية التجدد الاجتماعي - الطبقة التي ستنجب في المقبل من الأيام. وتحت جناحها تبدو حتى شيخوخة الأجداد، تلك الحالة الإنسانية المشبعة بالزمن، وكأنها ليست إلا مكوناً واحداً من مكونات حاضر لا يزول.

(18) بهذا المعنى، يمكن لمصطلحات ترتيب الولادات، في تحليل راقٍ، أن تعرَّف بأنها «التكنية بالدرجة صفر» ويمكن أن تدخل في هذا الترتيب الرمزي: إن الشخص الذي يُدعى وايان أو نجومان. . . إلخ، هو شخص لم ينجب أحداً، حتى الآن على الأقل، وليس له ذرية.

(19) G. Bateson, «Bali: The Value System of a Steady State,» in M. Fortes, ed., *Social Structure: Studies Presented to Radcliffe-Brown* (New York: Russell and Russell, 1963), pp. 35-53.

كان باتيسون أول من أشار، وإن على نحو غير مباشر نوعاً ما، إلى الطبيعة اللازمنية للفكر البالينى، وتحليلي المركز تركيز ضيقاً كان بباعث من آرائه الخصوصية الطابع. انظر أيضاً: G. Bateson, «An Old Temple and a New Myth,» *Djawa* (Jogjakarta), vol. 17 (1937), pp. 219-307.

وتمت طباعتهما في: Jane Belo, ed., *Traditional Balinese Culture; Essays* (New York: Columbia University Press, 1970), pp. 384-402 and 111-136.

ألقاب المكانة العامة

نظرياً، يحمل كل شخص (أو تقريباً كل شخص) في بالي لقباً من الألقاب ـ إيدا باغوس (Ida Bagus)، غاستي (Gusti)، باسيك (Pasek)، داو (Dauh)، وما إلى هنالك ـ يعطيه موقعاً على درجة من درجات سلم الرتب الاجتماعية البالييني المميَّز؛ ويمثل كل لقب درجة معينة من السُمُوّ الثقافي أو الدُنُوّ الثقافي بالمقارنة مع بعضها البعض، بحيث يصنِّف السكان بمجموعهم في مجموعة من الطبقات المدرَّجة بشكل متناسق. وفي الواقع، وكما اكتشف الدارسون الذين حاولوا تحليل النظام في هذه الأطر؛ فإن الموقف هو أشد تعقيداً بكثير.

فليس الأمر ببساطة أن هناك بعض القرويين من الرتب الوضيعة يدَّعون أنهم (أو أن أهلهم) قد «نسوا» ماهي ألقابهم؛ كما إن الأمر ليس أن هناك مفارقات ملحوظة في ترتيب الألقاب من مكان إلى مكان؛ وأحياناً حتى من مخبر إلى مخبر؛ وكذلك ليس الأمر أنه، على الرغم من الأساس الوراثي للألقاب، فإن هناك طرقاً لتغيير الألقاب. وليست هذه إلا تفاصيل (وإن مهمة) تختص بكيفية العمل العادي للنظام. والأمر المهم هو أن ألقاب المكانة لا تتصل بالجماعات، بل بالأفراد فقط[20].

إن المكانة العامة في بالي، أو على الأقل ذلك النوع منها الذي تحدده الألقاب، هي ميزة شخصية؛ فهي مستقلة عن أي عوامل

---

(20) من غير المعروف عدد الألقاب المستخدمة في بالي (وقد يكون عددها يفوق المئة) ولا عدد الأفراد الذين يحملون كلاً من هذه الألقاب، فلم يكن هناك إحصاء لهذه الأمور. وفي أربع قرى درستها دراسة مكثَّفة في جنوب شرقي بالي كان هناك ما مجموعه اثنان وثلاثون لقباً، كان أوسعها تمثيلاً يضم حوالى مئتين وخمسين شخصاً، وأقلها شخصاً واحداً، والرقم المتوسط كان يتراوح بين خمسين وستين. انظر: Geertz, «Tihingan: A Balinese Village».

بنيوية اجتماعية من أي نوع. بالطبع، إن لها عواقب عملية، وهذه العواقب تتشكل وتتمظهر من خلال تنويعة واسعة من التدابير الاجتماعية، من الجماعات النَّسَبية إلى المؤسسات الحكومية. ولكن أن يكون المرء حاملاً للقب ديوا (Dewa) أو بولوساري (Pulosari) أو برينغ (Pring) أو ماسباداان (Maspadan)، فإن ذلك يعني في الأساس أنه ورث الحق في حمل هذا اللقب والحق في أن يطالب بالحصول على مظاهر الاحترام العلنية المصاحبة لهذا اللقب. إلا أن هذا لا يعني أنه يؤدي دوراً معيناً أو أنه ينتمي إلى مجموعة معينة أو أنه يحتل موقعاً اقتصادياً أو سياسياً أو دينياً.

إن نظام ألقاب المكانة العامة هو نظام للمكانة الاجتماعية ليس إلا، فمن معرفتك بلقب الشخص الذي تلتقيه، وباعتبار اللقب الذي تحمله أنت، تعرف بالضبط الموقف الذي يجب أن تتخذه منه والسلوك الذي يجب أن تسلكه معه، وهو معك في أي موقف من مواقف الحياة العامة، بصرف النظر عن الروابط الاجتماعية الأخرى التي قد تجمع بينكما وبصرف النظر عن رأيك الشخصي فيه. إن نظام التهذيب والذوق الاجتماعي في بالي نظام راقٍ متطور بدرجة كبيرة وهو يضبط بدقة المظاهر الخارجية للسلوك الاجتماعي في جميع مناحي الحياة اليومية تقريباً، فأسلوب الخطاب ووِضْعة الجسم في تحركاته واللباس والطعام والزواج، وحتى بناء المنازل، وأمكنة الدفن وطرق إحراق الجثة، كلها محكومة بأعراف اجتماعية دقيقة لا تنبع من رغبة في اللباقة الاجتماعية بقدر ما تنبع من اعتبارات ميتافيزيقية بعيدة الغور.

إن التفاوت الإنساني الذي نجده متجسداً في نظام ألقاب المكانة ونظام الأدب الاجتماعي الذي يُعبِّر عنه ليس نظاماً أخلاقياً ولا اقتصادياً ولا سياسياً ـ إنه نظام ديني، فما هو إلا انعكاس في

حركة التعامل اليومي للنظام الإلهي الذي يُفترض أن تتشكل بموجبه هذه الحركة، التي لا تعدو، من هذه الوجهة، كونها طقساً من طقوس هذا النظام، فلقب المرء لا يشير إلى ثروته أو سلطته أو حتى إلى سمعته الأخلاقية، بل يشير إلى تركيبته الروحية؛ وقد يكون التفاوت بين ذلك وبين وضعيته الدنيوية كبيراً. ولذلك فإن بعضاً ممن يملكون التأثير البالغ ومن أكبر الفاعلين في الحياة العامة في بالي هم من الذين لا يحظون بالتهذيب في المعاملة، كما إن بعضاً ممن يُعامَلون برقة بالغة لا يحظون بالكثير من الاحترام الحقيقي. وقد يصعب أن نتصور قولاً يخالف الروح البالينية أكثر من ملاحظة ماكيافيلي بأن الألقاب لا تعكس شرف الرجال، بل الرجال هم الذين يسبغون الشرف على ألقابهم.

نظرياً، بحسب النظرية البالينية، كل الألقاب تأتي من جانب الآلهة. وكل واحد من هذه الألقاب ينتقل، مع بعض التغيير أحياناً، من الوالد إلى الولد، ميراثاً قيِّماً مقدَّساً، حيث يكون الفارق في الجاه بين الألقاب المختلفة نتيجة لاختلاف مستوى الالتزام بالمستلزمات الروحية المتجسدة في اللقب الذي يبديه الرجال الذين كانوا مكلَّفين بحمله، فالنهوض بأعباء اللقب يعني، ضمنياً على الأقل، الإيفاء بالمقاييس الإلهية للتصرف، أو على الأقل الاقتراب منها، ولم يكن كل من حمل اللقب من الرجال قادراً على ذلك بالدرجة نفسها. وكانت نتيجة ذلك هذا التفاوت الذي نجده في رتب الألقاب والأشخاص الذين يحملونها. وهكذا، من جديد، نجد أن المكانة الثقافية، بالتمايز عن الوضع الاجتماعي، هي انعكاس لمقدار البعد عن الألوهة.

ويرتبط بكل واحد من الألقاب تقريباً حدث أسطوري معين، أو سلسلة من الأحداث الأسطورية، الواقعية الملموسة في طبيعتها،

تتمثل فيها غلطة روحية ذات دلالة ارتكبها هذا أو ذاك ممن حملوا هذا اللقب. ويُنظر إلى هذه الذنوب - فنحن لا نستطيع أن نصفها بالخطايا فعلاً - على أنها مُبيِّنة للمستوى الذي بلغه اللقب في انحطاط القيمة، ومدى البعد الذي بلغه عن المكانة السامية الكاملة، ويُنظر إليها، بذلك، على أنها تثبِّت، بطريقة عامة على الأقل، موقع اللقب في سلَّم الجاه والمكانة العامة. ويسري الاعتقاد بأن بعض الهجرات الجغرافية المعينة (إذا كانت ذات طبيعة أسطورية) وأن الزيجات المختلطة بين حملة الألقاب والهزائم العسكرية وخرق قواعد السلوك في مراسم الحِداد والأخطاء الطقوسية وأشباه ذلك، بأن هذه كلها أدَّت إلى الحطّ من قيمة اللقب بدرجة قد تكثر أو تقلّ: تكثر بالنسبة إلى الألقاب الدنيا وتقل بالنسبة إلى العليا.

ولكن، وعلى الرغم من المظاهر الخارجية، فإن هذا التدهور غير المنتظم ليس، في جوهره، ظاهرة أخلاقية ولا ظاهرة تاريخية، فهو ليس ظاهرة أخلاقية لأن الأحداث التي اعتُقد أنها سبَّبته ليست، بمعظمها، من تلك الأحداث التي تُدان أخلاقياً في المعتاد، في بالي كما في غيرها، بينما تُلحق الأخطاء الأخلاقية الحقيقية (مثل القسوة والخيانة وسوء الإئتمان والتبذير) الضرر بالسُمْعة فقط، وهي التي تختفي من المشهد مع أصحابها، ولا تلحق الضَرر باللقب الذي يبقى كما هو. كما إنه ليس بالظاهرة التاريخية لأن هذه الأحداث، وهي أحداث متفرقة في ماضي الزمان، لا تُسْتَثار بوصفها أسباباً للوقائع الراهنة بل بوصفها إعلاناً لطبيعتها، فالحقيقة المهمة في ما خص الأحداث التي تؤدي إلى انحطاط اللقب ليست في أن هذه الأحداث جرت في الماضي، ولا حتى أنها حصلت إطلاقاً، بل هي تكمن في أنها مخزية بذاتها، فهي ليست صياغات للعمليات التي أدت إلى حصول الحالة الحاضرة، ولا هي صياغات لأحكام أخلاقية على هذه

الحالة (ولا يظهر الباليniyon الكثير من الاهتمام بأيٍّ من هذين المنحيين الفكريين): بل هي صور عن العلاقات التأسيسية بين شكل المجتمع البشري الفعلي والنمط الرباني لهذا المجتمع، حيث يشكل المجتمع الفعلي صورة ناقصة عن هذا النمط، بطبيعة الحال ـ ويعتور النقص بعض الجوانب أكثر من جوانب أخرى.

ولكن، بعد كل ما قيل عن استقلالية نظام الألقاب، إذا كان يُتصوَّر وجود مثل هذه العلاقة بين الأنماط الكونية والأشكال الاجتماعية، فكيف لنا أن نراها ونفهمها؟ كيف يتأتى لنظام الألقاب المعتمِد حصرياً على المفهومات الدينية، على نظريات الفروق الجِبِلِّية في القيمة الروحية بين الأشخاص، المتصلة بما يمكن لنا أن ندعوه، بالنظر إلى المجتمع من الخارج، «حقائق» السلطة والنفوذ والثروة والسمعة وما إلى هنالك، كيف يتأتى لهذا النظام أن يكون متضمَّناً في التوزيع الاجتماعي للعمل؟ وباختصار، كيف يتأتى للنظام الفعلي للإمرة الاجتماعية أن يتناسب مع نظام مبني على رُتب الوجاهة الاجتماعية مستقل عنه تماماً، بحيث نشرح ونبرِّر ونحافظ على تلك العلاقة الفضفاضة الحاصلة بين النظامين؟ والجواب هو: من خلال القيام بحيلة بارعة، من نوع من ألعاب خفة اليد، مع مؤسسة ثقافية مشهورة مستوردة من الهند بعد تكييفها للذوق المحلي ـ إنه نظام الفارنا (Varna)، فعن طريق نظام الفارنا، يضفي الباليniyon على تلك المجموعة المشوَّشة من ألقاب المراتب الاجتماعية شكلاً بسيطاً يظهر وكأنه ينمو بشكل طبيعي من تلك المجموعة، ولكنه في الواقع مفروض عليها اعتباطاً.

يتألف نظام الفارنا، كما هو معمول به في الهند، من أربع أصناف إجمالية ـ براهمانا (Brahmana)، ساتريا (Satria)، ويسيا (Wesia)، سودرا (Sudra) ـ بالترتيب التنازلي بحسب الوجاهة

الاجتماعية، حيث تشكل الأصناف الثلاثة الأولى (وتدعى في بالي تريوانغسا (Triwangsa) ـ «الشعوب الثلاثة») طبقة من النبلاء الشرفاء المتميزين روحياً عن الطبقة الرابعة، طبقة العوام. إلا أن نظام الفارنا في بالي لا يشكل أداةً ثقافية لإبراز التمايزات في المراتب بل لإنشاء روابط بين المراتب التي خلقها نظام الألقاب، فهو يقدم عرضاً موجزاً لمقارنات لا حصر لها عداً موجودة ضمناً في ذلك النظام على نحو يميز بشكل أنيق متقن (والبعض يرى أنه مفرط في الأناقة والإتقان) بين الخراف والماعز، ويميز بين الخراف من الدرجة الأولى وتلك من الدرجة الثانية، والثانية من الثالثة[21]. فلا ينظر الأشخاص واحدهم إلى الآخر على أنه من الساتريا أو من السودرا، بل على أنه من الديوا أو الكيبون توبوه مثلاً، مستخدماً التمييز بين الساتريا والسودرا فقط للتعبير، بشكل عام ولأغراض التنظيم الاجتماعي، عن ترتيب التضادّ الذي ينطوي عليه تعريف الديوا على أنه لقب من ألقاب الساتريا وتعريف الكيبون توبوه على أنه لقب من ألقاب السودرا، فالأصناف التي نجدها في الفارنا هي أسماء تنطبق ليس على الأشخاص بل على الألقاب التي يحملونها ـ فهي تشكل صياغةً لهيكلية نظام الوجاهة الاجتماعية؛ أما الألقاب، من جهة أخرى، فهي أسماء تُطلق على الأفراد ـ وهي ترتِّب الأشخاص من ضمن هذه الهيكلية. ويُعتبر المجتمع حَسَنَ التنظيم بقدر ما تتطابق تصنيفات الألقاب في الفارنا مع التوزيع الفعلي للسلطة والثراء والاحترام في المجتمع ـ وبعبارة أخرى،

---

(21) غالباً ما تنقسم أصناف الفارنا إلى أنواع فرعية، وخاصة على يد أشخاص من المراتب العليا، إلى طبقات ثلاثية الرتب ـ العليا (أوتاما (utama))، الوسطى (ماديا (madia))، الدنيا (نيستا ـ (nista)) حيث يجري تجميع الألقاب المختلفة بشكل مناسب داخل الصنف العام. ولا يمكن هنا تقديم تحليل شامل لنظام الطبقات الاجتماعية في بالي ـ وهو، في طابعه، بولينيزي بقدْر ما هو هندي.

بنظام توزُّع الطبقات في المجتمع، فيكون الرجل المناسب في المكان المناسب: وتتطابق القيمة الروحية مع المكانة الاجتماعية.

ويتضح هذا الفارق الوظيفي بين اللقب ونظام الفارنا من الطريقة التي تُستخدم بها فعلياً الأشكال الرمزية المرتبطة بهما، ففي أوساط النبلاء من طبقات التريوانغسا، حيث لا تُستخدم التكنية بالأبناء إلا في بعض الحالات الاستثنائية، يستخدم لقب الشخص في أشكال الخطاب معه والإشارة إليه، فنحن نخاطب الرجل بلقب إيداباغوس، أو نجاكان، أوغوسي (وليس بالتأكيد بلقب براهمانا، أو ساتريا أو ويسيا) ونشير إليه بالألقاب نفسها، وقد نضيف أحياناً إليها اسماً من أسماء ترتيب الولادات لمزيد من الدقة في التحديد (فنقول: إيداباغوس ماد أو نجاكان نجومان، وهكذا دواليك). وبين الأشخاص من طبقة السودرا، تُستعمل الألقاب فقط في الإشارة إليهم، ولا تستعمل البتة في مخاطبتهم، وحتى في تلك الحالة، تستخدم في الإشارة إلى أشخاص من قرى أخرى وليس من قرية المتكلم، حيث لا تكون معروفةً كنيةُ الشخص، أو، حتى لو كانت معروفة، فقد تُعتبَرمفرطةً في رفع الكلفة في التعامل مع شخص ليس من قرية المرء. أما في داخل القرية الواحدة، فإن الاستخدام الإشاري لألقاب السودرا لا يحصل إلا عندما تُعتبر المعلومة عن مكانة المرء الاجتماعية ذات علاقة بالموضوع («أبو جو من الـ كيديسان، ولذلك فهو «أدنى مرتبةً» منا، نحن الـ باندي»، وهكذا)، بينما تُستخدم الكُنى بالأبناء في المخاطبة. أما ما بين الخطوط الفاصلة بين الطبقات في القرية، وباستثناء الحالات في ما بين الأصدقاء المقربين، فلا تُستعمل الكُنى، والتعبير الأكثر شيوعاً هناك هو «دجيرو». والمعنى الحرفي لهذه الكلمة هو «داخل» أو «داخلي»، وهكذا تكون الدلالة إلى عنصر من التريوانغسا، المعتبرين من «الداخل» في مقابل

السودرا، الذين هم «الخارج» (دجابا)؛ ولكن في هذا السياق، يكون المعنى الضمني للخطاب كما يأتي: «من باب التهذيب، أنا أخاطبك وكأنك من التريوانغسا، ولكنك لست كذلك (ولو كنت كذلك، لخاطبتك باللقب المناسب لك)، وأنا أتوقع منك أن تتظاهر بالشيء ذاته في مقابل ذلك». أما بالنسبة إلى تعابير الفارنا فهي لا تستعمل، من قِبل التريوانغسا والسودرا على السواء، إلا في حالة الصياغة المفهومية للتراتبية الهرمية لحالة الوجاهة الاجتماعية، وتبرز هذه الحاجة عادةً في ما يتصل بالأمور السياسية أو الكهنوتية أو الطبقية في ما بين القرى: «إن ملوك كلونغ كونغ (Klungkung) هم من الساتريا، أما ملوك تابانان (Tabanan) فهم ليسوا إلا من الويسيا»، أو «هناك الكثير من البراهمانا الأثرياء في سانور، ولذلك فإن السودرا ليس لهم ما يقولونه حيال قضايا القرية»، وهكذا دواليك.

وهكذا فإن نظام الفارنا يفعل شيئين، فهو يصل بين سلسلة من مزايا الشرف والوجاهة التي تبدو مرتجلة وعشوائية، وهي الألقاب، يصلها بالديانة الهندوسية، أو بالأحرى بالنسخة البالينية من الهندوسية، وهو بذلك يجذِّر هذه الألقاب في نظرة عامة للعالم. كما إنه يفسِّر مضامين تلك النظرة، وبالتالي مضامين الألقاب، بالنسبة إلى التنظيم الاجتماعي: ينبغي أن تنعكس درجات الوجاهة المتضمَّنة في نظام الألقاب في التوزيع الفعلي للثروة والسلطة والمكانة في المجتمع، وأن تكون متطابقة معه. أما الدرجة التي يبلغها هذا التطابق فهي بالطبع معتدلة، في أحسن الأحوال. ولكن، مهما تعددت الاستثناءات الممكنة لهذه القاعدة ـ فالسودرا يمتلكون سلطة هائلة، والساتريا يعملون مزارعين بالأجرة، أما البراهمانا فلا يحظون بالاحترام ولاهم أهل لذلك ـ فإن البالينيين يرون أن القاعدة وليست الاستثناءات هي التي تضيء على الوضع الإنساني، فإن نظام الفارنا

ينظم نظام الألقاب بحيث يتيح النظر إلى الحياة الاجتماعية في ضوء مجموعة عامة من الأفكار الكونية: وهي أفكار يُنظر فيها إلى تنوع الطاقة الإنسانية وإلى حركات العملية التاريخية على أنها ظواهر سطحية بالمقارنة مع موقع الأشخاص في نظام من أصناف المكانة المعايرة، وهي أصناف تتجاهل الشخصية الفردية بقدر ما هي أبدية.

الألقاب العامة

هذا هو النظام الرمزي الأخير في عملية التعريف الشخصي، وهو، في ظاهره، يذكّر بإحدى أبرز طرقنا (في الغرب) المستعملة في تحديد الأفراد ورسم شخصيتهم[22]. فنحن أيضاً (في الغرب) غالباً (وقد نُفرِط في ذلك) ننظر إلى الأشخاص من خلال ستارة من التصنيفات المتعلقة بالمهنة التي يمارسونها ـ ولا أقصد بذلك أنهم يمارسون هذه أو تلك من المهن، بل من حيث إنهم متشبِّهون، إلى درجة مادية تقريباً بمندرجات تلك المهنة، ساعي البريد، سائق الشاحنة، السياسي، موظف المبيعات، فالوظيفة الاجتماعية التي يشغلها المرء هي الناقل الرمزي الذي يُنظر إلى هويته الشخصية من خلاله؛ فالرجل هو ما يفعله، عمله يحدد هويته.

إلا أن هذا التشابه لا يتعدى الظاهر، فالنظرة البالينية للعلاقة بين الدور الاجتماعي والهوية الشخصية، بكونها متواجدة في وسط

---

(22) ينبغي أن نذكر على الأقل هنا نظاماً آخر، وهو المتعلق بالألقاب التي تحدد الجنس (تُستعمل عبارة ني (Ni) مع النساء، وإي (I) مع الرجال)، ففي الحياة العامة تُستعمل هذه الألقاب لصقاً مع الاسم الشخصي (والأسماء الشخصية في معظمها لا تدل على الجنس) أو مع الاسم الشخصي مضافاً إليه الاسم الدال على ترتيب الولادة، ولكن حتى في هذه الحالة، يبقى هذا الاستعمال نادراً. ونتيجة لذلك فإن هذه الألقاب، من وجهة التحديد الشخصي، لا تحمل أهمية كبيرة، ولذلك وجدت من المناسب أن أشيح النظر عنها في هذا البحث.

مجموعة مغايرة من الأفكار حيال مفهوم ذاتية المرء، وبكونها متواجدة على خلفية تصور ديني ـ فلسفي للعالم مغاير (للنظرة الغربية)، وبكون التعبير عنها يتم من خلال مجموعة من الوسائل الثقافية المغايرة ـ الألقاب العامة ـ لذلك كله، فإن هذه النظرة تقدم لنا منحى مغايراً تماماً لأهمية التصور الفكري لما نسميه نحن (في الغرب) بالمهنة ولكن الباليniيين يدعونه لينغيه (linggih) ـ «مركز/ مقر»، «مكان»، «مَرْسَى».

إن فكرة «المركز» هذه تستند إلى وجود تمييز حاد في الفكر والممارسة الباليniيين بين قطاعي المجتمع المدني والعائلي. والحد الفاصل بين المجالين العام والخاص في الحياة مرسوم بوضوح شديد من كلا الناحيتين المفهومية والمؤسسية. كما إن هناك تمييزاً حاداً وعزلاً على كل الأصعدة، من القرية وصولاً إلى القصر الملكي، بين قضايا الشأن العام وقضايا الاهتمام الفردي والعائلي، فلا يتاح التمازج بين الشأنين كما يحصل في الكثير من المجتمعات. إن إحساس الباليniيين بالشأن العام بما هو جسم مشترك ذو اهتمامات وأغراض خاصة به هو إحساس متطور بدرجة عالية، فأن يُكلَّف المرء، على أي مستوى، بمسؤوليات خاصة متعلقة بهذه الاهتمامات والأغراض يعني أن ينعزل المرء عن مسار زملائه غير المكلفين بمثل هذه المهمات، وهذه المكانة الخاصة هي التي تعبر عنها الألقاب العامة.

وفي الوقت ذاته، وعلى الرغم من تصور الباليniيين للقطاع العام في المجتمع على أنه محدود ومستقل، فإنهم لا ينظرون إليه على أنه يشكل كلاً واحداً غير مجزَّأ، ولا حتى على أنه كلٌ متكامل. بل إنهم يرونه متكوناً من عدد من الميادين المنفصلة المجزَّأة، والتي تكون أحياناً متنافسة في ما بينها، كلٌّ منها مستقل ومكتفٍ بذاته وحريص على حقوقه مرتكز إلى مبادئه التنظيمية الخاصة. ومن أبرز هذه

الميادين: القرية بوصفها مجتمعاً سياسياً متحداً؛ معبد المحلة بوصفه هيئة دينية متحدة؛ وفوق هذين هناك هيكليات الحكم والعبادة الإقليمية ـ إقليمية بمعنى أنها فوق قروية ـ تركز على طبقة النبلاء والكهنوت.

إن وصفاً مفصلاً لهذه الميادين أو القطاعات العامة قد ينطوي على تحليل مطول للتركيبة الاجتماعية البالينية هو خارج نطاق هذه الدراسة[23]. وما يجب قوله هنا هو أنه يرتبط بكلٍ من هذه الميادين ضباط مسؤولون ـ وربما كان من الأنسب استعمال كلمة «قيِّمون» أو «وكلاء» أو «أوصياء» ـ يحملون تبعاً لمسؤولياتهم ألقاباً مثل: «كيلان» (Kilan)، «بيربيكل» (Perbekel)، «بيكاسيه» (Pekaseh)، «بيمانكو» (Pemangkuh)، «أناك أغونغ» (Anak Agung)، «تجاكوردا» (Tjakorda)، «ديوا أغونغ» (Dewa Agung)، «بيداندا» (Pedanda)، وهلم جرًّا، إلى ما يصل إلى الخمسين أو أكثر. ويُخاطَب هؤلاء الرجال ويشار إليهم (وهم يشكلون نسبة ضئيلة جداً من مجموع السكان) بتلك الألقاب الرسمية ـ ممزوجة أحياناً بأسماء ترتيب الولادات، أو ألقاب المكانة الاجتماعية، أو، في حالة طبقة السودرا، بالكُنى بالأبناء بهدف المزيد من التعريف[24]. أما «مشايخ القرى» و«كُهَّان الرعية» على مستوى السودرا، وجمهور «الملوك» و«الأمراء» و«السادة» و«الكهان ذوو المقام السامي»، على مستوى

(23) للاطلاع على مقالة في هذا المجال انظر: Geertz, «Form and Variation in Balinese Village Structure».

(24) ربما كان من الأكثر شيوعاً استعمال أسماء الأمكنة المرتبطة بوظائف هؤلاء المسؤولين للمزيد من التحديد: كليان باو (Klian Pau)، حيث باو هو اسم القرية التي يحتل فيها هذا الشخص مركز الرئيس أو الشيخ (Klian)؛ أناك أغونغ كاليران (Anak Agung kaleran)، حيث كاليران - والمعنى الحرفي لها هو «الشمال» أو «الشمالي» هو اسم (وموقع) قصر السيد.

التريوانغسا، فهم لا يحتلون موقعاً فحسب، ولا يقومون بدورٍ فحسب؛ بل هم، في نظر أنفسهم وفي نظر المحيطين بهم، يصبحون مُستوعَبين أو مندمجين بهذا الموقع أو الدور، فهم، في الحقيقة، رجال يعملون في الحقل العام، وهم أيضاً رجال تنطبق عليهم جوانب التشخيص الأخرى ـ الشخصية الفردية وترتيب الولادة وعلاقات النَسَب وحالة الإنجاب ورتبة الوجاهة الاجتماعية ـ إلا أن هذه الجوانب تتخذ رمزياً، على الأقل، موقعاً ثانوياً في التعريف. نحن (في الغرب)، بتركيزنا على الجوانب النفسية على أنها صُلب الهوية الشخصية، قد نقول إن هؤلاء ضحَّوا بذاوتهم الخاصة من أجل دورهم الاجتماعي؛ أما هم، بتركيزهم على الموقع الاجتماعي، فيقولون أن دورهم هو صُلب ذواتهم الحقيقية.

إن الطريق إلى هذه الأدوار العامة وألقابها يتصل بشكل وثيق بنظام الألقاب العامة وانتظامها ضمن أصناف الفارنا، ويتأثر هذا الاتصال بما يمكن تسميته بـ «عقيدة الأهلية الروحية». وتؤكد هذه العقيدة أن «المراكز» التي تحمل أهمية سياسية ودينية فوق محلية ـ إقليمية أو على نطاق بالي بأكملها ـ يجب أن يحتلها فقط أشخاص من التريوانغسا، بينما المراكز ذات الأهمية المحلية الضيقة يجب أن تكون في أيدي السودرا. وعلى المستويات العليا، تكون هذه العقيدة دقيقة للغاية: لا يمكن لأشخاص من غير الساتريا ـ أي رجال يحملون ألقاباً معتبرة من طبقة الساتريا ـ أن يكونوا ملوكاً أو أمراء من الدرجة العليا، ولا يمكن لأشخاص من غير طبقتي الويسيا أو الساتريا أن يكونوا من السادة أو الأمراء من الدرجة الدنيا، كما لا يمكن لغير البراهمانا أن يحتلوا مواقع الكهنوت الأسمى، وهكذا دواليك. أما في المستويات الدنيا، فتغدو العقيدة أقل تشدداً؛ ولكن يبقى الاعتقاد قوياً بأن مواقع مشايخ القرى ورؤساء جمعيات الري،

وكهنة الرعية يجب أن تبقى مع السودرا، وأن على رجال التريوانغسا أن يحتفظوا بمكانتهم. وفي كلتا الحالتين، تبقى الأغلبية الساحقة من الأشخاص حملة القاب المكانة الاجتماعية من الفارنا أو من الأصناف المؤهلة نظرياً لأدوار الوصاية أو المسؤولية العامة التي تتصل بها الألقاب العامة لا يملكون هذه الأدوار ومن غير المحتمل ان يحصلوا عليها، فعلى مستوى التريوانغسا، يبقى الوصول إلى هذه الأدوار وراثياً إلى حد كبير، بل وحتى يكون حصرياً بالابن الأكبر، ويبقى هناك تمييز حاد بين تلك الحفنة من الأفراد الذين «يمتلكون السلطة» وبين الآخرين من طبقة السادة الذين لا يمتلكونها. وعلى مستوى السودرا، فإن الوصول إلى المناصب العامة غالباً ما يكون أكثر انتقائية، ولكن يبقى عدد الرجال الذين يحظون بالفرصة للخدمة محدوداً نوعاً ما. وهكذا فإن المكانة الاجتماعية هي التي تحدد نوع الوظيفة العامة التي يمكن للمرء أن يطمح إليها؛ أما ما إذا كان للمرء أن يصل إلى مثل هذه الوظيفة فعلياً فهذه قضية مختلفة بالكامل.

ومع ذلك، فبسبب الترابط العام بين المكانة الاجتماعية والوظيفة العامة الذي تأتي به عقيدة الأهلية الروحية، فإن نظام السلطة السياسية والدينية في المجتمع يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالفكرة العامة القائلة بأن النظام الاجتماعي يعكس بصورة باهتة النظام الميتافيزيقي الماورائي، وينبغي أن يكون هذا الانعكاس أوضح صورة؛ وفي ما جاوز ذلك، إن الهوية الشخصية ينبغي أن لا تعرَّف من ضمن الشروط السطحية، وهي سطحية لأنها لا تتجاوز البشرية، من مثل السن أو الجنس أو المقدرة أو المزاج أو الإنجاز ـ بمعنى يتعلق بسيرة حياة المرء، بل من ضمن شروط التموضع في هرمية ثقافية روحية عامة ـ أي تصنيفياً. ومثل سائر الأنظمة الرمزية الأخرى المستعملة في تعريف الشخصية، فإن النظام النابع من الألقاب العامة

يتألف من صياغة معينة لفرضية أساسية، في ما يتعلق بمختلف السياقات الاجتماعية: ليس المهم هو ما يكونه الرجل بصفته رجلاً، بل المهم هو المكان الذي يكون فيه الرجل في الوضع المناسب في مجموعة من الأصناف الثقافية التي لا تتغير؛ وهي ليست فقط لا تتغير، بل هي غير قابلة وغير قادرة على التغيُّر.

وهنا أيضاً، تتسامى هذه الأصناف باتجاه الألوهة (أو تنحدر منها)، وتتزايد قدرتها على تغطية الشخصية وإلغاء الزمن كلما ارتقت في صعودها. وكذلك فإن المستويات العليا للألقاب العامة التي يحملها البشر تمتزج تدريجياً بالألقاب التي يحملها الآلهة وتصبح متطابقة معها عند الذروة، وليس ذلك فحسب، بل إنه لا يبقى شيء من الهوية، على مستوى الآلهة، إلا اللقب نفسه. وتجري مخاطبة الآلهة والإلهات والإشارة إليهم باستخدام لقب إما ديوا (Dewa) (ومؤنثه ديوي (Dewi)) أو اللقب المستعمل مع الآلهة والإلهات من ذوي الرتب الأرفع وهو بيتارا (Betara) (ومؤنثه بيتاري (Betari)). وفي بعض الحالات، تُسْتَتْبَع هذه التسميات بتسميات أخرى أكثر تحديداً: بيتارا غورو، ديوي سري، وهلم جرًّا. ولكن حتى هذه الآلهة ذات الأسماء التحديدية لا يُنظر إليها على أنها تمتلك شخصيات مميزة: فلا يُنظر إليها على أنها مسؤولة إدارياً، إذا جاز القول، من تنظيم بعض القضايا المتعلقة بالأمور الكونية: الخصوبة، السلطة، المعرفة، الموت وما إلى هنالك. وفي معظم الحالات لا يعرف البالينيون، وهم لا يريدون أن يعرفوا، ما هي الألهة والإلهات التي يعبدونها في معابدهم المختلفة (وهناك دوماً زوجان ذكر وأنثى)، بل هم يدعون هذه الآلهة «ديوا (أو ديوي) بورا كذا وكذا» - إله (أو إلهة) المعبد الفلاني. وبعكس الإغريق والرومان القدماء، فإن الشخص الباليني العادي لا يظهر اهتماماً كبيراً في تفصيلات أفعال

الآلهة، ولا بالحوافز التي تدفعهم أو شخصياتهم أو تواريخهم الفردية. بل هو يستعمل في التصرف معهم ذات الحيطة والاحترام والتهذيب كما يفعل مع كبار السن والرؤساء[25].

باختصار، ليس عالم الآلهة إلا واحداً من ميادين الحياة العامة، يسمو فوق الميادين الأخرى، وهو مُشبع بروحية مميزة تنشد تلك الميادين تجسيدَها في داخلها، بحدود طاقتها على ذلك. وتكمن اهتمامات هذا الميدان في المستوى الكوني وليس على المستويات السياسية أو الاقتصادية أو الاحتفالية (أي الإنسانية) والقيمون على الأمور في هذا الميدان هم رجال لا ملامح لهم، وهم أشخاص لا تعني لهم شيئاً دلائل البشرية الزائلة. أما الآلهة، وهي لا تحمل أسماء، بل تُعرف بألقابها العامة، فهي تتمثل في الآلاف من احتفالات المعابد على امتداد الجزيرة، بتلك الأيقونات التي لا وجوه لها، تلك الأيقونات التقليدية الثابتة، التي هي التعبير الأنقى عن المفهوم الباليني لما يكوِّن الشخصية. وفي الركوع والتعبُّد لتلك الأيقونات (أو، بالأحرى، للآلهة التي تكون ساكنة فيها في تلك

---

(25) توجد فعلاً نصوص تقليدية، بعضها يتسم بالإسهاب، تقص بعض أنشطة الآلهة، وهناك بعض المقاطع منها معروفة. وهذه الأساطير تعكس أيضاً النظرة التصنيفية للطبيعة الشخصية كما تعكس النظرة الجامدة للزمن والأسلوب الاحتفائي للتفاعل الذي أسعى إلى وصفه؛ وليس ذلك فحسب، بل إن التكتم العام في الحديث عن الآلهة أو التفكير في شؤونهم يعني أن القصص المروية ليس لها تعلق كبير بمحاولات البالينيين لفهم «العالم» والتأقلم معه. ولا يكمن الفارق بين الإغريق والبالينيين في نوعية الحياة التي يعيشها آلهتهم، وهي فاضحة وشائنة في كلتا الحالتين، بقدر ما يكمن في موقفهم تجاه هذه الحياة. وبالنسبة إلى الإغريق، كان يُنظر إلى تصرفات الخاصة لزوس وزملائه على أنها تلقي الضوء على تصرفات البشر، وبذلك كانت الثرثرة حول هذه الأفعال تكتسب معنى فلسفياً، أما بالنسبة إلى البالينيين، فإن الحياة الخاصة لبيتارا غورو وزملائه لا تتعدى ذلك، وهي تبقى خاصة، ولذلك فإن الثرثرة حولها هي من سوء الأدب، بل وحتى من الوقاحة بالنظر إلى مكانتهم في هرمية الوجاهة.

اللحظة)، فإن البالينيين لا يكونون في موضع الإقرار للسلطة الإلهية فحسب، بل إنهم في مواجهة الصورة التي يرون أنفسهم فيها في قرارة الأمر، وهي الصورة التي تميل إلى الزوغان من البصيرة بفعل مكوِّنات الوجود البيولوجية والنفسية والمجتمعية، وبعبارة أخرى، بعناصر الزمن التاريخي المادية.

مثلث القوى الثقافي

هناك طرق كثيرة يشعر عبرها الناس بمرور الزمن، أو أنهم يذكِّرون أنفسهم بذلك ـ فهناك ملاحظة تغيُّر الفصول، أو تغيُّر هيئة القمر، أو تطور نمو النبات؛ أو قد يكون ذلك بقياس دورات الطقوس العبادية، أو الأعمال الزراعية، أو الأعمال المنزلية؛ كما قد يكون بالتحضير والتخطيط والبرمجة لمشاريع قادمة أو بتذكُّر المشاريع المنجزة وتقويمها؛ كما قد يكون بحفظ تطور السلالة العائلية، أو بإنشاد الأساطير القديمة، أو بتكوين النبوءات حول المستقبل. ولكن بالطبع، تبقى إحدى وسائل ملاحظة مرور الزمن هي ملاحظة عملية تقدم الجسم بالسن، يراها المرء في نفسه وفي من حوله، وتتلخص العملية بظهور وتكون الشخصية الفردية وتقدمها نحو النضوج، ثم انحلالها، وأخيراً اختفاؤها. ولذلك فإن نظرة المرء لهذه العملية تؤثر، وبعمق، في كيفية نظرته إلى الزمن. وهناك رابطة داخلية لا تنفصم بين المفهوم الذي يحمله شعبٌ ما تجاه تكوُّن شخصية الفرد والمفهوم الذي يحملونه تجاه هيكلية التاريخ.

والآن، وكما سبق وأكَّدت، فإن الشيء الأبرز في الأنماط الثقافية التي تتجسد فيها أفكار البالينيين حيال الهوية الشخصية هو مقدار تصوُّرهم لكل من حولهم ـ الأصدقاء، الأقارب، الجيران، الغرباء، كبار السن منهم كما الشباب؛ الرؤساء كما المرؤوسون؛

الرجال كما النساء؛ المشايخ والملوك والكهنة والآلهة؛ وحتى الأموات والذين لم يولدوا بعد - تصورهم لكل هؤلاء بوصفهم معاصرين منمَّطين، وبوصفهم بشراً مجرَّدين لا هوية واضحة لهم. ويفعل كل واحد من الأنظمة الرمزية لتعريف الشخصية، من نظام الأسماء الشخصية المستورة إلى نظام الألقاب العامة المُشْهَرَة، يفعل فعله في توكيد وتمتين المعايرة والمثالية والتعميم الداخلين ضمناً في العلاقة بين الأفراد الذين يتألف الرابط الأساسي بينهم من الحدث العارض المتمثل في أنهم يعيشون في زمن واحد؛ هذا من جهة، ومن جهة أخرى يفعل فعله في كتمان، أو في التستر على الروابط الكامنة في العلاقة بين المصاحبين، أي الأشخاص الذين تتداخل حيواتهم، أو بين السلف والخلف، أي الأشخاص الذين تكون العلاقة في ما بينهم شبيهة بعلاقة الموصي بالموصى له. لا شك في أن الناس في بالي متداخلون فعلاً بشكل مباشر، وأحياناً بعمق، في حياة بعضهم البعض؛ وهم يشعرون بالفعل بأن عالمهم قد تشكل بأعمال من جاؤوا قبلهم، وهو يوجهون أعمالهم باتجاه تشكيل العالم بالنسبة إلى من سيأتون بعدهم. ولكن ما يجري توكيده رمزياً وتضخيمه ثقافياً ليست تلك الجوانب من وجودهم الشخصي - حميميتهم وفرديتهم، أو تأثيرهم الشخصي الخاص غير المتكرر على مجريات الأحداث التاريخية - بل هو تموضعهم المجتمعي ومكانهم المحدد ضمن نظام ماورائي ثابت، أبدي[26]. إن التناقض الظاهر

(26) إن ما يُتصَّور ثباته هو النظام العام وليس موقع الفرد داخل هذا النظام، فهذا الموقع متنقل، وإن كان تنقله يجري بحسب محاور معينة أكثر مما يجري في محاور أخرى. (وهو لا ينتقل مطلقاً في محاور معينة، مثل ترتيب الولادة في العائلة)، ولكن المهم هو أن هذه الحركة ليست (أساساً) في ما نتصوره شروطاً زمنية مؤقتة: وعندما يصبح «أبو فلان» «جد فلان»، يُنظر إلى التغيير الحاصل ليس على أنه تقدم في السن بقدر ما هو تغيير في الموقع الاجتماعي (والكوني وهو الشيء نفسه)، وعلى أنه حركة موجهة في المكان الذي لا يتغير. =

الذي يلقي الضوء على الصياغات البالينية لما يكوّن شخصية المرء هو أن هذه الصياغات ـ بعرفنا نحن (الغربيين) على أي حال ـ تجرد المرء من مكونات شخصيته.

وبهذه الطريقة، يخفف الباليون من حدة ثلاثة من أهم مصادر الإحساس بالزمن، وإن كانوا لا يستطيعون محوها بشكل كامل: تفهُّم المرء حقيقة أن زملاءه (وهو معهم) سائرون في طريقهم إلى الهلاك؛ وإدراك ثقل حياة الأموات التي تمت وهي تنوخ على حياة الأحياء التي لازالت ناقصة؛ واستيعاب الأثر المحتمل للأفعال الراهنة على حياة الذين لم يولدوا بعد.

فعندما يتقابل المصاحبون، يتواجهون ويستوعب أحدهم الآخر في الحاضر الراهن، في «اللحظة الآنية» التي تختصر الزمن الحاضر؛ وهم عندما يفعلون ذلك يختبرون طبيعة «الآن»، التي تروغ من الفهم وتزول سريعاً، في إنزلاقها في مجرى التفاعل المباشر. «بالنسبة إلى كل واحد من الشريكين [في علاقة مصاحبية] يكون جسد الشريك الآخر، وإيماءاته، ومشيته وتعابير وجهه، كلها تحت المراقبة المباشرة، ليس فقط بوصفها أشياء أو أحداثاً من العالم الخارجي بل بدلالتها السيمائية، بمعنى أنها [تعبيرات] عن أفكار الشريك الآخر... ويشارك كلٌ من الشريكين في مسار حياة الآخر، وهو يستطيع أن يفهم أفكار شريكه وهي تتشكل خطوة خطوة في الحاضر الجلي. وبهذا يتمكنان من المشاركة في توقعات أحدهما الآخر للمستقبل بخططه وآماله ومشاعر القلق التي تعتوره... [فهما]

= وأيضاً، ففي بعض الأنظمة الرمزية لتعريف الشخصية، لا يُنظر إلى الموقع على أنه ميزة مطلقة، وذلك لأن إحداثيات الموقع تعتمد على الأصل: وفي بالي، كما في أي مكان آخر، من يكون أخي هو عم شخص آخر أو خاله.

منخرطان في حياة أحدهما الآخر بالتبادل، وهم يكبرون في السن معا. . .»[27]. أما السلف والخلف، ويفصل بينهم هوة مادية ملموسة، فهم يرون أحدهم الآخر من ضمن الأصول والنتائج، وهم عندما يفعلون ذلك يختبرون الزمنية التي هي في صلب طبيعة الأحداث، التطور الخطي للزمن المعياري الذي يتجاوز الأشخاص - ذلك النوع من الزمن الذي نقيسه بالساعات والروزنامات[28].

وبالتقليل، ثقافياً، من هذه التجارب الثلاث - التجربة التي تستثيرها مشاعر الحميمية المصاحبية الراهنة التي هي في طريقها إلى التلاشي؛ وتلك التي يستثيرها التفكر في الماضي المتجسد في الأسلاف؛ وتلك التي يستثيرها التوقُّع للمستقبل القابل للتشكيل للخلف - بالتقليل من أهميتها لمصلحة التفكير في التزامن البحت الذي تولده المواجهة المجهولة الطابع مع الأشخاص المعاصرين، فإن الباليين، بفعلهم ذلك، ينتجون تناقضاً ظاهراً ثانياً. وذلك لارتباط مفهومهم المتعلق بمكونات الشخصية، وهو المفهوم الذي يجرد الشخصية من مكوناتها، بمفهوم لهم آخر يتعلق بالزمن، وهو مفهوم يجرد الزمن من زمنيته (وهذا أيضاً من وجهة نظرنا نحن (الغربيين)).

الروزنامات التصنيفية ودقة الوقت

إن الأفكار البالينية حِيال الروزنامة - وهي آليتهم الثقافية لتحديد الوحدات الزمنية - تعكس ذلك بوضوح؛ وذلك لأنهم معتادون إلى حد بعيد على عدم قياس مرور الزمن، وعلى عدم التركيز على فرادة اللحظة العابرة وعدم قابلية استرجاعها، بل هم معتادون على تمييز

---

(27) Schutz, *Collected Papers*, vol. 1: *The Problem of Social Reality*, pp. 16-17.
مع إضافة الأقواس.

(28) المصدر نفسه، ص 221-222.

وتصنيف الأشكال النوعية التي يتمظهر فيها الزمن في التجربة البشرية. وتجزِّئ الروزنامة البالينية (أو، بالأحرى، الروزنامتين، كما سنرى لاحقاً) الزمن إلى وحدات محدودة ولكن ليس بهدف عدِّها وجمعها بل بهدف وصفها وتمييز ملامحها، بهدف صياغة معناها الاجتماعي التمييزي والفكري والديني[29].

والروزنامتان اللتان يستعملهما البالينيون إحداهما قمرية ـ شمسية والأخرى مبنية حول التفاعل في دورات مستقلة من أسماء الأيام، والتي سأدعوها «تبادلية» (Permutational). وهذه الروزنامة التبادلية أهم بكثير من الأخرى. وهي تتألف من عشر دورات مختلفة من أسماء الأيام. تختلف هذه الدورات في الطول. الأطول فيها تتألف من عشرة أسماء أيام يتلو بعضها بعضاً في ترتيب ثابت، وعند انتهاء الدورة، يعود اسم اليوم الأول ليظهر من جديد. وهناك دورات أخرى

(29) ينبغي أن نلاحظ هنا، وتكون الملاحظة بمثابة تقديم لما يلي من المناقشة وملحق لما سبق منها، أنه كما إن البالينيين يرتبطون بعلاقات مصاحبية مع بعضهم البعض وأن لديهم إحساساً بالرابط المادي بين السلف والخلف، فإن لديهم أيضاً بعض المفهومات الروزنامية، التي يجوز لنا أن نصفها بـ «الحقيقية». تواريخ مطلقة في ما يُسمَّى نظام كاكا (Caka)، والأفكار الهندوسية حول العصور المتتابعة، كما إنه كان لديهم فعلاً سبيل إلى التقويم الغريغوري. ولكن هذه السبل كلها (حوالى العام 1985) لا تحظى بالتوكيد وهي ليست إلا ذات أهمية ثانوية في مسار الأحداث الطبيعي في الحياة اليومية؛ ولا يستعملها إلا أشخاص معينون كتنويعات في الروزنامة في سياقات محددة لأهداف محددة وفي مناسبات متفرقة. إن تحليلاً كاملاً للثقافة البالينية - بقدْر ما يكون ذلك بالإمكان - يجب أن يأخذ هذه السبل بعين الاعتبار؛ وهي ليست بذات أهمية على المستوى النظري من وجهة نظر بعض الدراسات. أما ما نقوله هنا وفي أماكن أخرى من هذا التحليل غير الكامل، فهي ليس أن البالينيين هم، كما هو معروف عن الهنغاريين أيضاً، مهاجرون من كوكب آخر غير كوكبنا، ولا يشبهوننا في شيء، بل ما نقوله هو إن الدافع الأساسي في فكرهم حيال بعض القضايا ذات الأهمية الاجتماعية يكمن، على الأقل راهناً، في اتجاه مختلف عن اتجاهنا بشكل ملحوظ.

تعمل بشكل مشابه تتألف من تسعة أيام، وثمانية، وسبعة، وستة، وخمسة، وأربعة، وثلاثة، واثنان، وحتى يوم واحد ـ وهذا يمثل الذروة في نظرة تزامنية للوقت. وتختلف الأسماء في كل دورة عن الأخرى أيضاً، تمضي الدورات تتزامن مع بعضها البعض. وبهذا يكون لكل يوم يمضي من الأيام عشرة أسماء مختلفة تُطْلَق عليه في وقت واحد، كل اسم مأخوذ من إحدى هذه الدورات العشر. ومن بين هذه الدورات العشر، فقط تلك التي تحتوي خمسة أسماء أيام وستة وسبعة هي التي لها مغزى ثقافي أساسي، ومع ذلك، فإن الدورة ذات أسماء الأيام الثلاثة تُستخدم في تحديد أسبوع السوق وهي تؤدي دوراً في تثبيت بعض الطقوس الثانوية، من مثل احتفالات إطلاق الأسماء الشخصية التي أشرنا إليها سابقاً.

وهكذا فإن هذا التفاعل بين هذه الدورات الأساسية الثلاث ـ ذات الخمسة والستة والسبعة ـ يعني أن أي يوم من الأيام يكون له ثلاثة أسماء (كل منها مأخوذ من إحدى هذه الدورات) وهو يأتي مرة كل مئتين وعشرة أيام، وهذا حاصل ضرب خمسة بستة ثم بسبعة. وكذلك فإن التفاعل بين دورتي الخمسة والسبعة أسماء تنتج أياماً ثنائية التسمية يعود الواحد منها كل خمسة وثلاثين يوماً، وينتج التفاعل بين دورتي الستة والسبعة أسماء أياماً ثنائية التسمية يظهر الواحد منها مرةً كل اثنين وأربعين يوماً، والتفاعل بين دورتي الخمسة والستة أسماء ينتج أياماً ثنائية التسمية يظهر الواحد منها مرةً كل ثلاثين يوماً. إن التوافقات التي تحددها كلٌّ واحدة من هذه الدوريات (ولكن ليس الدوريات بذاتها)، تلك الدورات العليا إذا جاز التعبير، تُعتبر ليس فقط ذات مغزى اجتماعي، بل أيضاً انعكاساً، بطريقة أو بأخرى، لتركيبة الواقع بذاتها.

إن حاصل كل هذا الحساب الذي يشبه العجلات داخل

العجلات هو نظرة للزمن تتألف من مجموعات مرتبة من ثلاثين أو خمس وثلاثين أو اثنين وأربعين أو مئتين وعشرة وحدات كمية (أيام)، كلٌ منها له مغزى نوعي من نوع ما يشير إليه إسمها الثلاثي أو الثنائي: ما يشبه نوعاً ما ما لدينا في الغرب حول سوء الحظ الذي يلازم يوم الجمعة عندما يقع في الثالث عشر من الشهر. وهكذا لتحديد يوم ما في مجموعة الاثنين وأربعين يوماً ـ وبالتالي لتقويم مغزاه العمليّ و/أو الديني ـ يحتاج المرء لتحديد مكانه، أي اسمه، في دورة الأسماء الستة (مثلاً أريانغ (Ariang)) وفي دورة الأسماء السبعة (مثلاً بودا (Boda)): ويكون اليوم بودا ـ أريانغ، ويقوم المرء بتخطيط أعماله تبعاً لذلك. ولتحديد يوم في مجموعة الخمس والثلاثين يوماً، يحتاج المرء لمعرفة موقعه واسمه في دورة الأسماء الخمسة (مثلاً كليون (Klion)) وفي دورة الأسماء السبعة: ويكون لدينا مثلاً يوم كليون بودا ـ ويعتبر هذا اليوم راينان (Rainan)، وهو اليوم الذي يتوجب فيه على المرء أن يقدم تقديمات صغيرة في مواقع مختلفة لـ «إطعام» الآلهة. أما بالنسبة إلى مجموعة الأيام المئتين وعشرة، فيتطلب تحديد اليوم معرفة الأسماء من الأسابيع الثلاثة كلها: مثلاً، بودا ـ أريانغ ـ كليون، الذي هو يوم الاحتفال بالعيد الأكثر أهمية عند البالينيين، غالونغان[30] (Galungan).

(30) بما أن دورات الأسماء السبع والثلاثين أوكو (Uku)، التي تؤلف الدورة العليا ذات المئتين وعشرة أيام، بما أنها هي أيضاً مسمَّاة، فبالإمكان استعمالها، وهي تُستعمل فعلاً في المعتاد، بالتوافق مع أسماء الأيام في دورتي الخمس والسبع أيام، مما يلغي الحاجة لاستعمال أسماء من دورة الأيام الستة. ولكن تبقى هذه مجرد قضية تسمية رمزية: إن النتيجة هي ذاتها بالضبط، مع أن ذلك يؤدي إلى إبهام أيام الدورات العليا ذات الأيام الثلاثين والأيام الاثنين والأربعين. إن الوسائل البالينية - خرائط، لوائح، حسابات عددية، أدوات مساعدة الذاكرة - المستخدمة في التحديدات الروزنامية وتقويم معانيها معقدة ومنوعة في الوقت ذاته، وهناك فروق في الطريقة والتأويل بين الأفراد والقرى والأقاليم في الجزيرة حيال ذلك. إن الروزنامات =

وبمعزل عن التفاصيل، فإن طبيعة حساب الوقت الذي تسهّله هذه الروزنامة ليست دَوَاميَّة بل توقيتية. بمعنى أنها لا تُستعمل لقياس سرعة مرور الزمن (وهي لا تستطيع فعل ذلك إلا على نحو أخرق، ويكون ذلك بإضافة أدوات أخرى مساعدة)، أي مقدار الوقت الذي عَبَرَ منذ حصول حدثٍ ما، أو المقدار المتبقي لإنجاز عملٍ ما: بل هي مكيَّفة للاستعمال لتمييز جزئيات وقتية مقطَّعة قائمة بذاتها ـ «الأيام». الدورات الزمنية والدورات العليا لا نهاية لها، وهي غير مثبتة ولا تقبل العد، وهي كذلك لا ذروة لها، حيث إن ترتيبها الداخلي لا يحمل أي مغزى. كما إنها لا تتراكم، ولا تتجمع ولا تُستهلك، فهي لا تخبرك الوقت الذي أنت فيه، بل توضح لك نوع ذلك الوقت[31].

= المطبوعة في بالي (وهي لاتزال غير واسعة الانتشار) تتدبَّر بشكل ملتوٍ أمر إظهار عدة أشياء في الوقت ذاته: الأوكو؛ اليوم في كل واحدة من الدورات التبادلية العشر (بما فيها تلك التي لا تتغير أبداً!)؛ اليوم والشهر في النظام القمري ـ الشمسي؛ واليوم والشهر والسنة واسم السنة في التقويم الصيني ـ مع رموز التسميات لكل الأعياد المهمة الموجودة في تلك الروزنامات بدءاً من عيد الميلاد إلى الغالونغان. وللاطلاع على بحث أشمل للمفهومات الروزنامية لدى البالينيين ومعانيها الاجتماعية ـ الدينية، انظر: R. Goris, «Holidays and Holy Days,» in: J. L. Swellengrebel [et al.], *Bali: Studies in Life, Thought and Ritual* (The Hague; Bandung: Van Hoeve, 1960), pp. 115-129.

بالإضافة إلى المراجع الأخرى المشار إليها هنا.

(31) بكلام أدق: إن **الأيام** المحددة في تلك الروزنامات تخبرك عن نوع الوقت الذي أنت فيه. ومع أن الدورات والدورات العليا تتميز بالتكرار والمعاودة، فليس هذا الواقع هو موضع الاهتمام، ولا هو ذو مغزى كبير. إن الدوريات ذات الثلاثين، والخمس وثلاثين، والاثنين وأربعين، والمئتين وعشرة أيام، وكذلك الآماد التي تتحدد فيها، لا يُنظر إليها كذلك، أو إذا حصل ذلك فيكون ذلك على نحو جزئي وهامشي؛ والأمر ذاته ينطبق على الآماد التي تتضمنها الدوريات الأولية، والدورات التي تولدها بذاتها ـ وهذه حقيقة جرى تغييبها أحياناً بإطلاق اسم «الأشهر» و«السنوات» على الأولى، واسم «الأسابيع» على الأخرى، فـ «الأيام» هي وحدها التي تحمل الأهمية ـ وإن كان المرء لا يستطيع أن يركز كثيراً على ذلك ـ ويبقى الشعور بالزمن عند البالينيين لا يتميز بالدائرية بقدْر ما يتميز بالأمدية: إنه حسن تجزيئي. وفي داخل الأيام الإفرادية هناك مقدار معيَّن من القياس الزمني قصير الأمد، =

إن استخدامات الروزنامة التبادلية تمتد لتشمل كل مناحي الحياة في بالي تقريباً، فهي، أولاً، تحدد (مع استثناء واحد) كل الأعياد ـ أي الاحتفالات الاجتماعية الشاملة ـ التي تبلغ حسب لائحة غوريس (Goris) اثنين وثلاثين، أي ما معدله في واحد من كل سبعة أيام[32]. وهي لا تظهر على إيقاع واحد شامل، فإذا بدأنا، عشوائياً، بـ راديتيه ـ تونغليه ـ باينغ (Radité - Tungleh - Paing) «واحداً منها»، فإن الأعياد تأتي في الأيام التي تحمل الأرقام 1 ـ 2 ـ 3 ـ 4 ـ 14 ـ 15 ـ 24 ـ 49 ـ 51 ـ 68 ـ 69 ـ 71 ـ 72 ـ 73 ـ 74 ـ 77 ـ 78 ـ 79 ـ 81 ـ 83 ـ 84 ـ 85 ـ 109 ـ 119 ـ 125 ـ 154 ـ 183 ـ 189 ـ 193 ـ 196 ـ 205 ـ 210[33]. وينتج عن هذا النوع المتقطّع من وقوعات الاحتفالات، كبيرها

= غير مجزأ بدقة، يظهر في الضرب العلني للدفوف عند مراحل مختلفة من النهار (الصباح، الظهيرة، الغروب، وما إلى ذلك)، في بعض مهام العمل الجماعية حيث يتعين التوزيع التقريبي المتوازن للعمل بين الأفراد، عن طريق الساعات المائية. ولكن حتى هذا ليس بذي أهمية كبيرة: وتبقى المفهومات البالينية بشأن الساعات وسبل تحديدها دون وسائلهم الروزنامية تطوراً.

(32) انظر: Goris, Ibid., p. 121.

وليست كل هذه الأعياد أعياداً رئيسية بالطبع، فالكثير منها لا يحتفل به إلا ضمن العائلة وعلى نحو روتيني. وما يجعل منها أعياداً هو أنها متماثلة بالنسبة إلى كل البالينيين، ولا تنطبق هذه الحالة على احتفالات أخرى.

(33) المصدر نفسه. هناك بالطبع إيقاعات ثانوية ناجمة عن أعمال الدورات: وهكذا كل يوم يحمل الترتيب الخامس والثلاثين يكون عيداً لأنه يتحدد وبالتفاعل بين دورتي الأيام الخمسة والسبعة، إلا أنه ليس هناك إيقاع محدد نسبةً إلى تتابع الأيام البحت، على الرغم من وجود بعض التكتل هنا وهناك. ويرى غوريس أن الراديتيه ـ تونغليه ـ باينغ هو «أول يوم في. . . الروزنامة البالينية [التبادلية]» (وهكذا تكون تلك الأيام هي الأيام الأولى في دوراتها حسب الترتيب المذكور)؛ وعلى الرغم من أنه قد يكون ثمة (أو قد لا يكون: إن غوريس لا يذكر شيئاً عن ذلك) أساس نصّي لذلك. إلا أنني لم أجد أي دليل على أن البالينيين ينظرون إليه كذلك في الواقع، إذا كان ليكون هناك يوم يُعتبر معْلماً زمنياً فهو يكون الغولونغان (الرقم 74 في اللائحة أعلاه) ولكن حتى هذه الفكرة هي، في أحسن حالاتها، ضعيفة التطور؛ فالغولونغان، شأنه في ذلك شأن سائر الأعياد، يحصل هكذا وحسب. وبرأيي إن =

وصغيرها، نظرة إلى الزمن ـ أي الأيام ـ بصفته يقع في صنفين عموميين، «مليء» و«فارغ»: فهناك الأيام التي تحصل فيها أشياء مهمة وهناك الأيام التي لا يحصل فيها شيء، أو لا يحصل فيها شيء مهم على الأقل، ويُدعى الصنف الأول بـ «الأزمنة» أو «المفاصل» بينما يُدعى الصنف الثاني بـ «الثقوب». ولا تؤدي سائر التطبيقات الروزنامية الأخرى إلا إلى تدعيم وتصفية هذه النظرة العامة.

ومن بين هذه التطبيقات الأخرى، فإن الأهم هو تحديد احتفالات المعابد. لا أحد يعلم كم هناك من المعابد في بالي، إلا إن سويلينغريبل (Swellengrebel) يقدِّر عددها بما يفوق العشرين ألفاً[34]. ولكل واحد من هذه المعابد ـ معابد للعائلات، معابد للعشائر، معابد زراعية، معابد للوفيات، معابد للمستوطنات، معابد للروابط، معابد «الطبقات»، معابد للولايات، وهلم جرًّا ـ يوم عيده الخاص، ويدعى أودالان (Odalan) وتُترجم هذه الكلمة في المعتاد بـ «عيد المولد» أو «الذكرى السنوية» وهي ترجمة خاطئة، فالكلمة تعني حرفياً «انبثاق» أو «انبعاث» أو «ظهور» ـ ولا يُقصد بذلك اليوم الذي شُيِّد فيه المعبد بل اليوم الذي دبَّت فيه «الحياة» أو «الحركة»، أي اليوم الذي نزلت فيه الآلهة من السماء لتقيم فيه. وفي الأوقات ما بين هذه الأعياد يبقى المعبد خامداً مهجوراً فارغاً؛ وفي ما خلا بعض

= تقديم الروزنامة البالينية، ولو جزئياً، بحسب الأفكار الغربية عن جريان الزمن، سيؤدي حتماً إلى إساءة تمثيلها من الوجهة الظاهراتية.

(34) انظر: Swellengrebel [et al.], *Bali: Studies in Life, Thought and Ritual*, p. 12.

تتفاوت هذه المعابد من حيث الحجم والأهمية، ويلاحظ سويلينغريبل بأن دائرة الشؤون الدينية في بالي قدمت الرقم 4661 (وهو رقم تبعث دقته على الاشتباه بصحته) في حوالى العام 1953، ووصفت المعابد بأنها «كبيرة ومهمة» في جزيرة تبلغ مساحتها 2,170 ميلاً مربعاً، أي حوالى مساحة ولاية ديلاوار الأميركية.

التقديمات التي يجهزها كاهن المعبد في أيام معينة، يبقى المعبد بلا حراك، ولا يحصل فيه شيء.

بالنسبة إلى الأغلبية الساحقة من المعابد، يتحدد يوم الأودالان بحسب الروزنامة التبادلية (وبالنسبة إلى بقية المعابد، تتحدد أيام الأودالان بحسب الروزنامة القمرية ـ الشمسية، وهذا كما سنرى يفضي إلى النتيجة نفسها في ما يتعلق بطرق الإحساس بالزمن)، ويكون هذا أيضاً بحسب التفاعل بين دورات الأسماء الخماسية والسداسية والسباعية. ومعنى ذلك هو أن احتفالات المعابد ـ وهي تتراوح بين الفخامة المفرطة والبساطة التي تقترب من الخفاء ـ هي حدث يحصل تكراراً في بالي، وهذه مجرد عبارة ملطفة، مع أن هنا أيضاً ثمة أيام معينة تقع فيها احتفالات كثيرة وأيام أخرى لا تحصل فيها احتفالات لأسباب ميتافيزيقية أساساً[35].

وهكذا فإن الحياة البالينية تتخللها على نحو غير منتظم أعياد متكررة يحتفل بها الجميع، وليس ذلك فحسب، بل تتخللها أيضاً أعياد معابد أكثر تكراراً، ولكن لا يحتفل بها إلا أولئك الذين يكونون أعضاء في المعبد بحكم الولادة. وبما أن كل واحد من معظم البالينيين ينتمون إلى ما لا يقل عن نصف دزينة من المعابد، فإن هذا يؤدي إلى انشغال محموم شبه دائم في الحياة الطقسية، مع أننا نجد في هذه الحياة تناوباً غير إيقاعي بين النشاط المحموم والخمود.

---

(35) للاطلاع على وصف لاحتفال الأودالان (ويستمر معظمها ثلاثة أيام بدلاً من يوم واحد)، انظر: J. Belo, *Bali: Temple Festival*, American Ethnological Society, Monographs; 22 (Locust Valley, NY: J.J. Augustin, [1953]).

وتُحتسب أيام الأودالان في المعتاد باستخدام الأوكو بدلاً من دورة الأيام الستة، بالترابط مع دورتي الأسماء الخمسة والسبعة. انظر الهامش 30 من هذا الفصل.

بالإضافة إلى هذه القضايا الدينية في الأعياد واحتفالات المعابد، فإن الروزنامة التبادلية تقتحم وتحيط بمناسبات حياتية دنيوية في الحياة اليومية أيضاً[36]. فهناك أيام سعد وأيام نحس تؤخذ في الحسبان في مسائل مثل بناء منزل أو البدء بمشروع تجاري أو تغيير المسكن أو الانطلاق في سفر أو الحصاد أو شحذ مخالب الديك أو إقامة استعراض الدمى أو (في ماضي الأيام) شن الحرب أو عقد معاهدات السلام، فيوم مولد المرء، وهذا ليس يوم الميلاد كما نفهمه نحن في الغرب (عندما تسأل رجلاً بالينياً عن تاريخ ولادته يأتيك الجواب بما يوازي القول «يوم الخميس في التاسع»، ولن يساعدنا ذلك كثيراً في تحديد سنه) بل هو يوم الأودالان لديه، ويسود الاعتقاد بأن هذا اليوم يحدد مصير ذلك الشخص، أو بكلام أدق، يشير إلى هذا المصير[37]. فالأشخاص المولودون في يوم ما يكون لديهم ميل للانتحار مثلاً، وأولئك المولودون في يوم آخر يميلون إلى أن يصبحوا سارقين، وفي يوم آخر أغنياء، أو في آخر فقراء، وفي يوم ما يكون من شأنهم أن يعيشوا أصحاء أو سعداء أو طويلي العمر، وفي يوم آخر مرضى أو تُعساء أو قصيري العمر. ويدخل أيضاً في التقويم المزاج والموهبة. وكذلك فإن تشخيص

(36) هناك أيضاً تصورات ميتافيزيقية منوعة ترتبط بالأيام التي تحمل أسماء مختلفة ـ مجموعات من الآلهة والشياطين والأشياء الطبيعية (أشجار، طيور، حيوانات)، فضائل ورذائل (حب، حقد. . .)، وما إلى هنالك، وهذه التصورات تشرح «لماذا» يكون هذا اليوم على ما هو عليه، ولكن لا نحتاج إلى متابعة هذا الموضوع هنا. وفي هذا المجال، كما في مجال عمليات «قراءة البخت» المرتبطة به والموصوفة في المتن، فإن النظريات والتأويلات أقل معيارية، ولا يكون الحساب محصوراً بدورات أسماء الأيام الخماسية والسداسية والسباعية، بل يمتد إلى تبادلات منوعة لدورات أخرى، ما يوسِّع الاحتمالات إلى ما لا حصر له.

(37) بالنسبة إلى الأفراد تستعمل عبارة أوتونان (Otonan) بدلاً، من أودالان، ولكن يبقى معنى الجذر بالنسبة إلى الكلمتين هو ذاته: «انبعاث»، «انبثاق»، «ظهور».

المرض ومعالجته تتداخل بشكل معقد مع التحديدات الروزنامية، التي يدخل في الحسبان فيها يوم مولد المريض والمعالج، ويوم حدوث المرض، وكذلك الأيام المرتبطة ميتافيزيقياً بعوارض المرض وبالعلاج له. وقبل إتمام عقود الزواج، تجري مقارنة أيام ولادة الأشخاص لمعرفة ما إذا كان ارتباطهم يدخل في احتمالات السعد، وإذا وُجد الأمر على غير ذلك، فلن يكون هناك زواج ـ على الأقل إذا كان الطرفان يتمتعان بالحصانة اللازمة، فهناك وقت لإجراءات الدفن ووقت لحرق الجثة، ووقت للزواج ووقت للطلاق، وهناك وقت ـ وهنا ننتقل من المصطلح العبراني إلى المصطلح البالينى ـ لقمة الجبل ووقت للسوق، ووقت لاعتزال المجتمع ووقت للانخراط فيه. وكذلك تُعقد اجتماعات مجلس القرية وجمعيات الري وروابط العمل التطوعي كلها بحسب الروزنامة التبادلية (أو، في أحيان نادرة، الروزنامة القمرية ـ الشمسية)؛ وكذلك فترات للإخلاد إلى الهدوء في المنزل والابتعاد عن المشاكل.

إن الروزنامة القمرية ـ الشمسية، وعلى الرغم من أنها مبنية على قاعدة مختلفة، تجسد عملياً النظرة ذاتها إلى الوقت الدقيق كما في الروزنامة التبادلية. وتبقى ميزتها الأساسية في أنها ثابتة إلى حد ما؛ فهي لا تتغير بتغير الفصول.

تتألف هذه الروزنامة من اثني عشر شهراً مرقَّماً يمتد واحدها من مطلع الهلال إلى الهلال التالي[38]. ثم إن هذه الأشهر تقسَّم إلى نوعين من الأيام (المرقَّمة أيضاً): القمري (تيثي (tithi)) والشمسي

(38) اسما الشهرين الأخيرين ـ المستعاران من السنسكريتية ـ ليسا أرقاماً بالمعنى الدقيق للكلمة كما هي الحال مع الأشهر العشرة الأخرى؛ إلا أنهما اكتسبا في التسمية البالينية «معنى» الحادي عشر والثاني عشر.

(ديواسا diwasa). وهناك دائماً ثلاثون يوماً قمرياً في الشهر، ولكن، وبسبب الفارق بين السنة القمرية والسنة الشمسية، يكون هناك أحياناً ثلاثون يوماً شمسياً في الشهر وأحياناً تسعة وعشرون. وفي الحالة الأخيرة، يجري احتساب وقوع يومين قمريين في يوم شمسي واحد ـ بمعنى أنه يجري حذف يوم قمري واحد. وتحصل هذه الظاهرة كل ثلاث وستين سنة؛ ولكن، وعلى الرغم من أن ذلك الحساب بالغ الدقة من الوجهة الفلكية، فإن التحديد الفعلي لا يجري على أساس الملاحظة الفلكية والنظرية، وهذا ما لايملك البالينيون الأدوات الثقافية اللازمة لإجرائه (دون أن نذكر الاهتمام اللازم لذلك)؛ بل يجري التحديد باستخدام الروزنامة التبادلية. طبعاً، في الأصل جرى الاحتساب من الوجهة الفلكية؛ ولكن ذلك حصل على يد الهندوس الذين استورد منهم البالينيون الروزنامة في الماضي السحيق. بالنسبة إلى البالينيين، فإن اليوم القمري المزدوج ـ حيث يقع يومان في يوم واحد ـ ما هو إلا يوم آخر من نوع خاص تنتجه التفاعلات بين الدورات والدورات العليا في الروزنامة التبادلية ـ بمعرفة سابقة، وليست لاحقة.

في أي حال، فإن هذا التصحيح لايزال يترك فارقاً يتراوح بين تسعة أيام وأحد عشر يوماً عن السنة الشمسية الحقيقية، وهم يعوِّضون عن ذلك بإتمام شهر كبيس كل ثلاثين شهراً، وهذه عملية آلية هنا، على الرغم من أنها في الأصل نتيجة المراقبة والحسابات الفلكية الهندوسية. وعلى الرغم من ان الروزنامة القمرية ـ الشمسية لها **مظهر** فلكي، وهي بذلك **تبدو** مرتكزة على بعض الملاحظات للعمليات الطبيعية الزمنية، أي الساعات السماوية، فهذا ما هو إلا وهم ناجم عن الالتفات بالانتباه إلى أصولها بدلاً من استعمالاتها، فاستحالاتها في الواقع منفصلة عن مراقبة السماء ـ أو عن أي تجربة

لمرور الزمن ـ بالمقدار نفسه الذي تنفصل عن ذلك استعمالات الروزنامة التبادلية التي توقِّع على خطواتها تلك الروزنامة. وكما هي الحال في الروزنامة التبادلية، فإن النظام نفسه، وهو يتسم بالتلقائية والتجزئة، وهو بالأساس ليس قياسياً بل تصنيفي، هو الذي يخبرك باليوم (أي نوع من الأيام هو)، وليس هيئة القمر، فإذا نظر المرء إلى القمر، فإن هذه النظرة لا تكون لتحديد اليوم أو الروزنامة، بل تكون انعكاساً لها، فما هو «حقيقي فعلاً» في هذه الحالة هو اسم اليوم ـ أو في هذه الحالة رقمه أو ترتيبه (الثنائي) ـ أي موقعه في تصنيف الأيام، وهو تصنيف يتجاوز الإمبريقية، وليس الانعكاس الظاهر له في الفضاء[39].

في الممارسة الفعلية، تستعمل الروزنامة القمرية ـ الشمسية بالطريقة نفسها وللأشياء نفسها التي تستعمل بها الروزنامة التبادلية. وكونها ثابتة (نوعاً ما) يجعلها أكثر نفعاً في المواقف الزراعية، وهكذا نجد أن أنشطة زراعية مثل الزَرْع والتعشيب والحصاد وما شابه تُنظَّم عادةً بحسب هذه الروزنامة، كما إن بعض المعابد التي لها صلة رمزية بالزراعة أو الخصوبة تحتفل باستقبال آلهتها بحسب هذه

(39) في الواقع، استعار أهل بالي شيئاً آخر من الهنود في هذا المجال، وهو ترقيم السنوات، ولكن يبقى الاهتمام بهذا الترقيم محصوراً بشكل شبه كلي بدوائر الكهنوت حيث تعتبر هذه المعرفة داخلة في نطاق التفاخر الأكاديمي والزخرف الثقافي أكثر من أي شيء آخر. أما خارج هذا المجال فإن ترقيم السنوات لا يؤدي أي دور تقريباً في الاستعمال الفعلي للروزنامة، وتبقى التواريخ القمرية ـ الشمسية تُذكر دائماً تقريباً من دون ذكر السنة، التي لا يعرف رقمها أحد ولا حتى يهتم بها أحد إلا في أندر الحالات. هناك بعض النصوص والنقوش القديمة التي تشير إلى السنوات، أما في مسار الحياة العادية فإن الباليين لا «يذكرون التاريخ»، بالمعنى الذي نذكره نحن (في الغرب)، وربما يستثنى من ذلك قول أحدهم مثلاً بأن حدثاً ما ـ ثورة بركان، حرب، أو ما شابه ـ حصل «عندما كنت صغيراً»، أو «عندما كان الهولنديون هنا»، أو «في زمن المادجاباهيت»، وهلّم جرّاً.

الروزنامة أيضاً. وهذا يعني أن مثل هذه الاستقبالات لا تحصل إلا مرةً كل 355 يوماً (وفي السنة الكبيسة، كل حوالى 385 يوماً) بدلاً من كل 210 أيام. أما في ما عدا ذلك، فليس هناك تغيير في النمط.

بالإضافة إلى ذلك هناك عيد أساسي هو النجيبي (Njepi) («تهدئة») يُحتفل به بحسب الروزنامة القمرية ـ الشمسية. وغالباً ما تُطلق على هذا العيد، من قبل علماء الغرب، اسم «رأس السنة البالينية الجديدة»، مع أنه يقع ليس في بداية الشهر (القمري) الأول، بل العاشر، وهو لا يختص بأمور التجديد وإعادة التكريس بل يتعلق بالمخاوف المشددة من الشياطين وبمحاولة تهدئة العواطف. ويُحتفل بهذا العيد بيوم من الهدوء والصمت. لا يخرج أحد إلى الشوارع، وتتوقف الأعمال، ولا تضاء الأنوار ولا توقد النيران، ويبقى الكلام همساً حتى في داخل باحات المنازل. ولا يستعمل النظام القمري ـ الشمسي لأغراض «قراءة البخت»، مع أن أيام مطالع الشهر القمري وأيام اكتمال القمر تعتبر ذات مميزات خاصة، فالأولى تنذر بالنحس والثانية تبشر بالسعد، في العموم، تعتبر الروزنامة القمرية ـ الشمسية متممة للروزنامة التبادلية أكثر منها بديلاً عنها. وهي تتيح استخدام مفهوم للزمن تصنيفي، مليء وفارغ، «مجرَّد من الزمنية» في سياقات حيث يتعين الإقرار، ولو بالحد الأدنى، بواقع أن الظروف الطبيعية تتغير بشكل دوري.

الاحتفال، ورهبة المسرح، وغياب الذروة

إن تجهيل الأشخاص وتثبيت الزمن ليسا إلا وجهين للعملية الثقافية ذاتها: التقليل الرمزي، في الحياة اليومية للشخص البالييني، من أهمية النظر إلى الآخرين بصفتهم مصاحبين أو خلائف أو أسلاف لمصلحة النظر إليهم على أنهم معاصرون. وكما إن الأنظمة الرمزية

المختلفة لتحديد الشخصية تخفي الأساس البيولوجي والنفسي والتاريخي للنمط المتغير للمواهب والميول التي نسميها الشخصية خلف ستارة كثيفة من الهويات الجاهزة والذوات المبجَّلة، فكذلك تفعل الروزنامة، أو بالأحرى تطبيق الروزنامة، في كسر حدة الإحساس بالأيام المنحلّة والسنين المتبخرة التي تشير إليها تلك الأسس وذلك النمط بسَحْقها جريان الزمن إلى جزئيات مقطعة جامدة لا أبعاد لها. إن المعاصر البحت يحتاج إلى حاضر مطلق يعيش فيه؛ والحاضر المطلق لا يمكن أن يسكن فيه إلا رجل معاصر. إلا أن هناك جانباً ثالثاً في هذه العملية، وهو جانب يحولها من طبيعة كونها زوجاً من الأفكار المسبقة المتكاملة ويجعلها مثلَّثاً من القوى التراثية المتعاضدة: احتفالية التفاعل الاجتماعي.

وللمحافظة على المجهولية (النسبية) للأفراد الذين يكون المرء على تماس يومي معهم، لإضعاف الحميمية المُضمرة في العلاقات المباشرة - وبكلمة، لتحويل المصاحبين إلى معاصرين - من الضروري صياغة العلاقات معهم صياغة شكلية إلى درجة عالية، ومواجهتهم في منتصف الطريق السوسيولوجي حيث يكونون قريبين بما فيه الكفاية بحيث يجري التعرف إليهم، وإنما لا يكونون من القرب بحيث يمكن استيعابهم: نصف غرباء، نصف أصدقاء. وبذلك تصبح الاحتفالية التي تصبغ الكثير من الحياة اليومية في بالي، أي مدى (وحدَّة) سيطرة نظام متطور من الأعراف وقواعد الأدب الاجتماعي على العلاقات الشخصية، هي المكان المنطقي لمحاولة شاملة لإخفاء الجوانب الخَلْقية في الوضع الإنساني - الفردية، العفوية، قابلية الهلاك، الانفعالية، التأثر - عن النظر. وهذه المحاولة، شأنها شأن مثيلاتها الأخرى، لا تحرز إلا نجاحاً جزئياً، وهكذا فإن احتفالية التواصل الاجتماعي الباليني ليست أقرب إلى

التمام من محاولة تجهيل الأشخاص أو تثبيت الزمن. ولكن مدى الرغبة في نجاحها، مدى صيرورتها مثالاً هاجسياً مسيطراً، يفسِّر المدى الذي تصل إليه الاحتفالية في تحققها في الحياة اليومية، وذلك لأن الآداب الاجتماعية في بالي ليست مجرد قضية لياقة عملية أو زخرفة سلوكية عارضة بل هي مسألة اهتمام روحي عميق. لأن هذه اللياقات المحسوبة، محض الظاهرية، لها هناك قيمة معيارية لم نعد نستطيع نحن تقديرها حق قدرها، حين ننظر إليها على أنها مجرد ادعاءات ظاهرية أو أنها حركات هزلية، هذا إذا لم نعدَّها في جملة النفاق الاجتماعي، لبعد الشُقَّة بيننا وبينها، كما ابتعدنا عن المجتمع اللائق الذي تصوره جاين أوستن في رواياتها (في بداية القرن التاسع عشر).

ويغدو الوصول إلى مثل هذا التقدير وإلى فهم هذه الظاهرة أصعب فأصعب مع اصطباغ هذا الصقل الدؤوب لمظاهر الحياة الاجتماعية بنغمة غريبة، بمعنى أسلوبي دقيق، لا نتوقع، برأيي، أن نجدها هناك. كما يصعب تفسير هذه النغمة لطبيعتها الأسلوبية الخفية ولدقتها (على الرغم من فُشُوِّها في المجتمع) لشخص لم يختبرها بنفسه. وقد نقارب وصفها بالقول إنها «حركات عابثة مسرحية الطابع»، شريطة أن لا نفهم من كلمة «عابثة» أنها مجرد حركات خفيفة مسلية، فهي فعلاً حركات جدية رزينة، وأن لا نفهم من عبارة «مسرحية الطابع» أنها عفوية، بل هي إجبارية مدروسة، فالعلاقات الاجتماعية في بالي هي، في الوقت ذاته، لُعبة رزينة ومسرحية مدروسة.

ويتجلى ذلك بأوضح مظاهره في حياة البالينيين الطقوسية وحياتهم الفنية (وهو الشيء ذاته)، التي هي، في جزء كبير منها، صورة لحياتهم الاجتماعية وقالب لها، فالتعامل اليومي يتميز بطابع

طقوسي والنشاط الديني يتميز بطابع مدني، ويمتزج الاثنان بحيث يصعب تبين أين ينتهي الأول وأين يبدأ الآخر؛ وما الاثنان إلا تعبيرات عن الصفة الثقافية البالينية الأشهر: هي عبقريتها الفنية. وتنضوي تحت ذلك مظاهر مهرجانات المعابد المعقدة؛ مسرحيات الأوبرا الجليلة المظهر، رقصات البالية الدقيقة التوازن، مسرحيات خيال الظل المفخَّمة؛ وأساليب الخطاب الملتوية وحركات الاعتذار المبالغ فيها، وكلها متشابهة في الأسلوب والروح، فآداب السلوك الاجتماعي هي نوع من الرقص، والرقص نوع من الطقس الديني، والعبادة نوع من آداب السلوك. إن الفن والدين والأدب الاجتماعي كلها تمجد المظاهر، المظاهر المتقنة الأداء، المظاهر المتكلِّفة. إنها تحتفي بالأشكال؛ وإن المعالجة الدؤوب لهذه الأشكال ـ وهذا ما يدعونه بـ «اللعب» ـ هي التي تضفي على الحياة البالينية هالة الاحتفالية التي تميزها.

إن صبغة التكلف التي تطبع العلاقات الشخصية في ما بين البالينيين، ذلك الامتزاج بين الطقس الديني والصنعة والتهذيب، تقودنا إلى التعرف إلى الخاصية الأساسية المميِّزة لاجتماعياتهم الفريدة: إنها الجمالية في الجذور، فالأفعال الاجتماعية، بمجموعها، مصمَّمة أولاً وأساساً للإرضاء ـ لإرضاء الآلهة، إرضاء المستمعين، إرضاء الآخر، وإرضاء الذات؛ ولكن ليس كما ترضي الفضيلة، بل كما يرضي الجمال، فكما الأعطيات التي تقدم في المعابد أو كما الحفلات الموسيقية، فإن أفعال الشجاعة هي أعمال فنية، وبهذه الصفة فهي تُظهر، ويُقصد لها أن تُظهر، الذوق الاجتماعي، وليس الاستقامة (أو ما يمكن أن نصفه بالاستقامة).

والآن، ومن ذلك كله ـ من واقع أن الحياة اليومية تتميز باحتفالية ملحوظة؛ وأن هذه الاحتفالية تتخذ شكل «اللعب» الجدي

والدائب بالأشكال العامة؛ وأن الدين والفن والآداب الاجتماعية ما هي إلا مظاهر مختلفة في التوجه لذلك الافتتان الثقافي الشامل بالمظاهر المتقنة للأشياء؛ ومن أنه تبعاً لذلك فإن الأخلاق هنا هي في أساسها شأن جمالي ـ من هذا كله يمكن لنا أن نصل إلى فهم أكثر دقة لاثنين من أكثر الملامح بروزاً (وأكثرها جلباً للتعليقات في النغمة العاطفية في الحياة البالينية: أهمية العاطفة التي دعيت (خطأ) بـ «العيب/العار» في العلاقات الشخصية، وإخفاق النشاط الاجتماعي ـ الديني والفني والسياسي والاقتصادي ـ في التراكم للوصول إلى المقاصد المحددة، هذا الإخفاق الذي أطلق عليه (وهي تسمية موفقة) «غياب الذروة»[40]. ويعيدنا أحد هذين الموضوعين، الموضوع الأول، مباشرة إلى مفهومات مكونات الشخصية، بينما يعيدنا الآخر، مباشرة أيضاً، إلى مفهومات الوقت، وبذلك نثبِّت رؤوس المثلث المجازي الذي ذكرناه سابقاً والذي يصل أسلوب السلوك الباليني بالبيئة الفكرية التي يتحرك ذلك السلوك من ضمنها.

إن مفهوم «العيب»، ويصاحبه نسيبه في العائلة الأخلاقية العاطفية، مفهوم «الإثم»، لطالما كان موضوع بحث في الكتابات المنشورة، حيث يُطلق أحياناً اسم «ثقافات العيب» على تراثات بأكملها، وذلك للاهتمام البارز فيها بمفهومات «الشرف» و«العِرْض والسُمْعة»، وما شابه، على حساب الاهتمام بمفهومات أخرى من مثل «الخطيئة» و«القيمة الداخلية»، وما شاكلها، وهي مفهومات تسود

---

(40) حول موضوع «العيب/العار» في الثقافة البالينية، انظر: Miguel Covarrubias, *The Island of Bali* (New York: Alfred A. Knopf, 1937).

وحول موضوع «غياب الذروة»، انظر: Gregory Bateson and Margaret Mead, *Balinese Character, a Photographic Analysis*, Special Publications of the New York Academy of Sciences; vol. II (New York: New York Academy of Sciences, 1942).

في تراثات يُطلق عليها اسم «ثقافات الإثم»[41]. وبمعزل عن النفع المرجو من تصنيف عام كهذا، وبمعزل عن المشاكل المعقدة للحركيات النفسية المقارنة الداخلة في ذلك، فقد كان من الصعب في مثل هذه الدراسات تجريد عبارة «العيب» مما هو في الواقع المعنى الأكثر شيوعاً لها في اللغة الإنجليزية ـ «الإحساس بالذنب» ـ وفصلها تماماً عن الإثم بما هو كذلك ـ «القيام بشيء مستهجن أو شعور المرء بأنه قام بشيء معيب». وفي المعتاد، كان التضاد بين الكلمتين يدور على حقيقة أن كلمة «العيب/العار» تُستعمل (وإن كان ذلك على نحو غير حصري) في المواقف التي يكون فيها الفعل المعيب مكشوفاً على الملأ، بينما كلمة «إثم/ذنب» (وكذلك بشكل غير حصري) تُستعمل للإشارة إلى المواقف التي لا يكون فيها الفعل المعيب مكشوفاً، فالعار هو الإحساس بالخزي والمهانة الذي يأتي بعد انكشاف الفعل المعيب؛ والإثم هو الشعور بالسوء في داخل النفس عندما لا ينكشف الفعل. وهكذا فمع أن العار والإثم ليسا الشيء ذاته في قائمة مفرداتنا الأخلاقية والنفسية، فهما من العائلة نفسها؛ فالأول هو حدث ظهور الثاني، والثاني هو خفاء الأول.

إلا أن «العار» في بالي، أو ما هو ترجمة للكلمة البالينية «ليك» (lek)، لا علاقة له بالتجاوزات في السلوك، مكشوفةً أو مستورة، معترفاً بها أو مخفية، متخيَّلة أو فعلية. ولا يعني هذا أن البالينيين لا يشعرون بالذنب أو العار، وأنهم من دون ضمير أو كبرياء، كما لا يعني ما قيل سابقاً أنهم لا يدركون مرور الوقت أو أنهم لا يدركون

(41) للاطلاع على مراجعة نقدية شاملة انظر: Gerhart Piers and Milton B. Singer, *Shame and Guilt; a Psychoanalytic and a Cultural Study*, Foreword by Roy R. Grinker, American Lecture Series, Publication; no. 171. American Lectures in Psychiatry (Springfield, Ill.: Thomas, 1953).

أن الأشخاص هم أفراد مختلفون في فرديتهم. بل هو يعني أن لا الذنب ولا العار يحمل أهمية وجدانية كبيرة في ضبط السلوك في العلاقات بين الأشخاص، وأن مفهوم «الليك» (العار)، وهو الأهم في هذه الضوابط، وهو أكثر ما ينصب عليه التركيز في الثقافة البالينية، ربما ينبغي أن لا نترجمه بـ «العار» بل يُستحسن أن نمضي في الصورة المجازية التي بدأناها عن المسرح ونترجمه بعبارة «رهبة المسرح»، فلا الإحساس بارتكاب المحظور ولا الإحساس بالذلة الذي يلي ارتكاباً مستوراً، وكلا الإحساسين خفيف وسريع الانمحاء في قلوب البالينيين، هو العاطفة المهيمنة في العلاقات الشخصية بين البالينيين. بل على النقيض من ذلك، إن العاطفة المسيطرة في هذا المجال هي شعور متفشٍ غير مركَّز بالعصبية ـ يكون عادة خفيفاً ملطَّفاً، ولكنه في بعض المواقف قد يصبح قوياً لدرجة أنه يشل حركة الشخص ـ ينشأ في النفس قبيل التواصل الاجتماعي أو في أثنائه، وهو شعور مزمن خفيف بالقلق من أن المرء لن يستطيع أن ينهي مهمته بالبراعة المطلوبة[42].

إن رهبة المسرح، بصرف النظر عن أسبابها العميقة، تتكون من شعور بالخشية لدى المرء بأنه، لنقص في المهارة أو ضبط النفس، أو ربما لسبب عارض قد يطرأ مصادفة، فإنه لن يستطيع أن يحافظ

(42) من جديد، ما يهمني هنا هو الظاهرة الثقافية وليس الحركية النفسية. ومن المحتمل بالطبع، أن هذا الشعور عند البالينيين بـ «رهبة المسرح» يتصل بمشاعر الذنب اللاشعورية من نوع ما، مع أنني لا أرى أن هناك دليلاً لإثبات ذلك أو لنفيه. وما أود قوله هنا هو أن ترجمة عبارة (lek) بأنها (guilt) «الإثم»، أو (shame) «العار» تعطي غير المعنى المطلوب، بالنظر للمعاني المعروفة لهاتين الكلمتين باللغة الإنجليزية. وأرى أن عبارة (Stage Fright) «رهبة المسرح» ـ «حالة عصبية يشعر بها المرء لدى مواجهة الجمهور»، بحسب تعريف معجم **ويبستر** ـ ربما تعطي فكرة أفضل، وإن لم تكن كاملة أو مطابقة تماماً للعبارة البالينية، عما يعنيه البالينيون في حديثهم عن «الليك»، وهو شيء يفعلونه باستمرار.

على الصورة المطلوبة جمالياً في المجتمع، وأن حقيقة شخصيته ستظهر من خلال الدور الذي يؤديه وأن الدور سيذوب في شخصية الممثل، الفاعل. وإذا أردنا أن نمضي قدماً في صورة المسرح المجازية لوصف هذا الموقف، نقول إن ما يرعب الممثل هو أن تتلاشى المسافة الجمالية المطلوبة، ويفقد الجمهور (والممثل) رؤيتهم لشخصية هملت (مثلاً)، ليعودوا ويروها في شخصية ممثل عادي رديء يؤدي دور هاملت أمير الدنمارك، وهذا ما يبعث الضيق في نفوس الجميع. والحالة هي ذاتها في بالي، وإن كانت المسرحية تجري على مستوى أكثر تواضعاً، فالخشية هنا ـ وهي تكون خفيفة في معظم الحالات، ولكنها تصبح حادة في بعضها ـ هي من فشل الأداء أمام الناس في ما يتعلق بالآداب الاجتماعية، ومن تلاشي المسافة المطلوبة بين الأشخاص التي تفرضها تلك الآداب، وأن شخصية المرء الحقيقية ستخترق أداءه الاجتماعي لتظهر على الملأ، ما يؤدي إلى إذابة هويته الاجتماعية المعيارية. وعندما يحصل ذلك، وهو يحصل أحياناً، ينهار المثلث الذي أشرنا إليه سابقاً: تتبخر الاحتفالية، وتصبح اللحظة المباشرة ذات وطء شديد على النفس، ويصبح الأشخاص أفراداً مصاحبين عالقين في مشاعر من الحرج متبادلة، وكأن أحدهم قد اقتحم مجال خصوصية الآخر دون وعي منه. والإحساس بـ «الليك» يكون في الوقت ذاته إدراكاً داخلياً لدى المرء باحتمال دائم لوقوع هذه الكارثة العلائقية، وأيضاً، كما في حالة رهبة المسرح، هو القوة التي تحفز المرء للعمل على محاولة تجنب الكارثة. إن خوف العثرات والزلات المحرجة ـ وهي التي يزداد احتمال وقوعها بسبب الاهتمام بالتهذيب الزائد ـ هو الذي يحافظ على التواصل الاجتماعي على سكته الضيقة المدروسة. كما إن هذه الرهبة «الليك»، أكثر من أي شيء آخر، هي التي تقي مفهومات الباليين حيال مكونات الشخصية من بأس المواجهات

الفردية (وجهاً يوجه) التي تميل إلى إبراز الناحية الفردية في المرء.

أما «غياب الذروة»، وهو الملمح البارز الآخر في السلوك الاجتماعي البالي، فهو ملمح مميَّز إلى حد يبلغ الغرابة وهو غريب إلى حد التميز، بحيث إنني لا استطيع وصفه على نحو مناسب إلا بتقديم نماذج مطولة من أحداث ملموسة. إن هذا المفهوم يبلغ حد القول إن الأنشطة الاجتماعية لا تتراكم، أو أنها لا يُسمح لها أن تتراكم لدرجة الوصول إلى التحقق الفعلي الحاسم، فقد تنشأ النزاعات ثم تختفي، وقد تستمر في بعض المناسبات، ولكن لا يْسَمح لها أبداً، إلا في حالات نادرة جداً، بالوصول إلى ذروة في المواجهة. ولا يجري تحديد القضايا، و«شحذها»، على نحو حاسم، بهدف اتخاذ القرار، بل هي تُميَّع وتُلطَّف وتُليَّن مع الرجاء بأن تطور الظروف سوف يحلها، أو، وهذا أفضل، بأنها ستتلاشى وتتبخر من تلقاء نفسها. وتتشكل الحياة الاجتماعية من مواجهات اجتماعية، مستقلة كلٌ بذاتها، وقد يحدث في هذه المواجهات شيء، وقد لا يحصل شيء ـ قد تُنفَّذ نيَّة ما، وقد لا تُنفذ، وقد تُنجز مهمةٌ ما، وقد لا تُنجَز، فعندما لا يحصل الشيء ـ تثبط النية، تفشل المهمة ـ فقد يُبذل مجهود آخر في وقت آخر للبدء بالمسعى من جديد؛ وقد يتخلى صاحب المسعى عنه بالجملة ببساطة، فقد تبدأ العروض الفنية، وتستمر (وغالباً يستمر ذلك لفترات مطوَّلة حيث يجلس المشاهد ولا يعير الانتباه باستمرار بل ينجرف في ذهنه بعيداً، ويثرثر قليلاً، وينام قليلاً، ويراقب مأخوذاً قليلاً)، ثم تتوقف؛ فهي، كما الاستعراض، لا تدور حول مركز، وهي، كالمهرجان، ليس لها اتجاه محدد، فعمل الطقس الديني يبدو، كما هو الأمر في احتفالات المعابد، متألفاً بمعظمه من أعمال الاستعداد والتنظيف. أما لُبُّ الطَقْس، أي تقديم الخضوع للآلهة عند مذبحها، فهو يؤدَّى مكتوماً

على نحو مدروس إلى درجة أنه يبدو أحياناً وكأنه خاطرة لاحقة، لمحة عابرة، لقاء متلكئ بين مجموعة من الأشخاص الذين لا يعرف بعضهم بعضاً حُشروا بدنياً في مكانٍ ما بينما هم متباعدون اجتماعياً. والأمر كله ترحيب وتوديع، تذوُّق قَبْلي وتذوق بعدي، بينما يبقى اللقاء الفعلي مع الآلهة المقدسة نفسها محدوداً من الناحية الاحتفالية ومعزولاً من الناحية الطقسية إلى حد بعيد. وحتى في مثل ذلك الاحتفال المسرحي المثير مع رانغدا وبارونغ، فإن المعركة بين الساحرة المرعبة والتنين المهبول تنتهي بحالة غير محسومة، بحالة من الجمود الروحي والميتافيزيقي والأخلاقي تترك كل شيء على حالته السابقة وتترك المشاهد ـ وبأي حال، المشاهد الأجنبي على الأقل ـ يكابد إحساساً بأنه كان هناك شيء ما حاسم على وشك الحصول، ولكنه لم يحصل[43].

باختصار، فإن الأحداث تحصل كما الأعياد. تظهر، تختفي، ثم تعود للظهور ـ كل حدث منها منقطع عن الآخر، مكتفٍ بذاته، يقدم مظهراً محدداً للترتيب الثابت للأشياء. والأنشطة الاجتماعية بدورها هي أداءات مقطَّعة؛ لا تسير نحو غاية معينة، ولا تحتشد باتجاه حل نهائي ما، فكما الوقت ثابت، كذلك الحياة. إنها ليست من دون نظام، بل هي مرتَّبة ترتيباً نوعياً، مثل الأيام، في عدد محدد من الأصناف الثابتة. وتفتقر الحياة الاجتماعية في بالي إلى الذروة لأنها تحصل دائماً في حاضر جامد يفتقر إلى أسهم التوجيه. أو نستطيع القول بأن الزمن في بالي يفتقر إلى الذروة. كل من المعنيين يتضمن

---

(43) للاطلاع على وصف للمعركة المسرحية بين رانغدا وبارونغ، انظر: Belo, *Bali: Rangda and Barong,* and Bateson and Mead, *Balinese Character, a Photographic Analysis.*

انظر أيضاً الوصف المقدم أعلاه في هذا الكتاب.

الآخر، وكلاهما معاً يتضمنان، وهما متضمَنان، في عملية تزمين الأشخاص في بالي. إن النظرة إلى الآخرين، وتجربة التاريخ، وطبع الحياة الجماعية ـ وهذا ما يطلق عليه أحياناً اسم «روح الجماعة» ـ تحتبك بعضها ببعض عن طريق منطق محدَّد. إلا أن هذا المنطق ليس منطقاً قياسياً؛ بل هو منطق اجتماعي.

التكامل الثقافي والنزاع الثقافي والتغيُّر الثقافي

إن لفظة «المنطق» هي لفظة خادعة، بإشارتها في الوقت ذاته إلى المبادئ الشكلية للتفكير وإلى الروابط العقلية بين الواقع والأحداث، وهي أكثر ما تكون خداعاً حين يتعلق الأمر بتحليل التراث، فعندما يتعامل المرء مع الأشكال التي تحمل المعاني، يكون الإغراء عارماً للنظر إلى العلاقة في ما بينها على أنها مركوزة في طبيعتها، على أنها تتألف من نوع من الانجذاب (أو النفور) الجِبِلّي يحمله كلٌّ واحد منها للآخر. وهكذا نسمع الحديث يدور عن التكامل الثقافي بوصفه انسجاماً في المعنى، وعن التغير التراثي على أنه انعدام استقرار المعنى، والنزاع التراثي على أنه انعدام التطابق في المعنى، ويتخلل ذلك كله المعنى المُضْمَر بأن أيا من الانسجام أو انعدام الاستقرار أو انعدام التطابق هي صفات للمعنى نفسه، كما إن الطعم الحلو من صفات السكر وأن الهشاشة من صفات الزجاج.

إلا أننا عندما نحاول أن نتعامل مع هذه الصفات كما نتعامل مع حلاوة الطعم أو الهشاشة، فإننا نجدها لا تتصرف، «بشكل منطقي» بالطريقة المتوقعة. وعندما نفتش عن مكونات الانسجام وانعدام الاستقرار وانعدام التطابق، فلن نستطيع العثور عليها قاطنةً في مظانها المحتملة التي نظن أنها صفاتها. ولن يستطيع المرء أن يجري فحصاً

للأشكال الرمزية في مختبر تراثي لاكتشاف ما تحتويه من الانسجام، أو مقدار الاستقرار فيها، أو مؤشر عدم التطابق فيها؛ فلا يستطيع المرء سوى أن ينظر ليرى ما إذا كانت الأشكال موضع البحث هي في الواقع تتعايش أو تتغير أو تتداخل في ما بينها بطريقة أو بأخرى، وهذا ما يشبه تذوق السكر لمعرفة ما إذا كان حلو الطعم أو إلقاء كوب الزجاج لمعرفة ما إذا كان قابلاً للكسر، ولكنه لا يشبه التدقيق في التركيب الكيميائي للسكر أو التركيب الفيزيائي للزجاج. والسبب في ذلك، بالطبع، هو أن المعنى ليس كامناً في طبيعة الأشياء التي تحمل هذا المعنى والأفعال والعمليات وما إلى هنالك، ولكنه ـ كما أكد دوركهايم وفيبر وكُثُرٌ آخرون ـ مفروض عليها من الخارج؛ ولذلك فإن علينا أن ننشد تفسيراً لصفات هذا المعنى في الجهة التي تفرضه ـ أي في الأشخاص في المجتمع، فدراسة الفكر هي، كما قال جوزيف ليفينسون (Joseph Levenson)، دراسة الأشخاص الذين يقومون بالتفكير؛[44] وبما أن الناس لا يقومون بعملية التفكير في مكان معين خاص بهم، بل هم يفعلون ذلك في المكان ذاته ـ عالم المجتمع ـ حيث يفعلون أشياءهم الأخرى، فإن علينا أن نسبر غور طبيعة التكامل الثقافي والتغير الثقافي والنزاع الثقافي هناك، في عالم المجتمع: أي في تجارب الأفراد والجماعات فيما هم يدركون

(44) انظر: J. R. Levenson, *Modern China and Its Confucian Past*, Anchor Book; A 391 (Garden City: Doubleday, 1964).

أنا أستعمل عبارة «التفكير» هنا، كما في أماكن أخرى، للإشارة ليس إلى عملية التأمل والتفكير المتعمد فحسب، بل أيضاً إلى أي نشاط ذهني من أي نوع، وأستعمل عبارة «المعنى» للإشارة ليس إلى «المفهومات» المجردة فحسب، بل أيضاً إلى المغزى/ الدلالة من أي نوع. وقد يكون في ذلك بعض الاستنسابية، كما قد يكون فضفاضاً بعض الشيء، إلا أن على المرء أن يستعمل تعابير عمومية في الحديث عن مواضيع عمومية، حتى لو كانت الأشياء المنضوية تحت هذه المواضيع متفرقة وبعيدة عن المجانسة.

ويشعرون ويفكرون ويطلقون الأحكام ويتصرفون، بهذي من الرموز.

إلا أن ما قلناه لا يعني الاستسلام للنفسانية (Psychologism)، والتي هي المخرِّب الأكبر للتحليل التراثي، هي والمنطقانية (Logicism)، وذلك لأن التجربة الإنسانية ـ المعايشة الفعلية للأحداث ـ ليست مجرد الإدراك والتمييز المحض، ولكنها، في كل أشكالها، من مجرد الإدراك المباشر للأشياء وصولاً إلى عمليات التفكير والتأمل والحُكْم المعقدة، إدراك ذو مغزى ـ أي إدراك جرى العمل عليه وجرى تأويله واستيعابه، فبالنسبة إلى الكائنات البشرية، مع احتمال استثناء حديثي الولادة الذين هم، في ما خلا تركيبتهم الفيزيائية ليسوا بشراً بالفعل بل بالقوة، فإن أي تجربة لا تكون كذلك إلا بعد أن يكون قد جرى تأويلها وفهمها، وهكذا فإن الأشكال الرمزية التي يجري من ضمنها تأويل التجربة وفهمها، هي التي تحدد ـ بالاشتراك مع مروحة واسعة من العوامل الأخرى تتراوح من الهندسة الخلوية لشبكية العين إلى المراحل الداخلية للنضوج النفسي ـ تحدِّد نسيجها الداخلي، فإن التخلي عن الأمل في العثور على «منطق» التنظيم التراثي في «ميدان معنوي» فيثاغوري ما، لا يعني التخلي عن الأمل في العثور على هذا المنطق بالمطلق، فلنوجه اهتمامنا نحو ما يقدم للرموز حياتها: أي استعمالها[45].

إن ما يربط التراكيب البالينية الرمزية في تعريف الأشخاص (الأسماء، مصطلحات النسب، الكُنى، الألقاب، وما شابه) بتراكيبهم

---

(45) كل إشارة **بذاتها** تبدو ميتة. **ما الذي** ينفخ فيها الحياة؟ - إنها **تحيا** بالاستعمال. هل تنفخ فيها الحياة عند ذلك؟ ـ أو أن **استعمالها** هو حياتها؟ (الكلمات المشددة هي كذلك في الأصل). انظر: L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Translated by G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1953), p. 128e.

الرمزية لتوصيف الزمن (الروزنامات التبادلية، هلم جرّاً)، وما يربط هذين إلى تراكيبهم الرمزية لتنظيم السلوك العلائقي بين الأشخاص (الفن، الطقوس الدينية، الآداب الاجتماعية، وما إلى هنالك)، إن ما يربط كل ذلك ببعضه البعض هو التفاعل بين آثار كلٍّ من هذه التراكيب على إدراكات الأشخاص الذين يستعملونها، أي الطريقة التي تتداخل فيها آثارها التجريبية في بعضها البعض وتقوي بعضها بعضاً. إن الميل لـ «تزمين» الآخرين يكسر من حدة الإحساس بالتقدم البيولوجي في السن؛ وهذا الإحساس المثلوم بالتقدم البيولوجي في السن يزيل أحد المصادر الأساسية للإحساس بجريان الزمن؛ والإحساس المخفَّض بجريان الزمن يضفي على الأحداث العلائقية صفة التقطُّع. والتفاعل الاحتفائي يقوي من الرؤية المعيارية للآخرين؛ والرؤية المعيارية للآخرين تدعم رؤيةً للمجتمع على أنه في «حالة ثابتة؛» وتصورُ المجتمع على هذا النحو يدعم تصوراً تصنيفياً للزمن. وهكذا دواليك: يستطيع المرء أن يبدأ بتصورات الزمن وينطلق في جولته من هناك، في أي اتجاه، وتكون الدائرة هي ذاتها. والدائرة، على الرغم من استمراريتها، ليست مغلقة بالمعنى الدقيق للكلمة، وذلك لأن كل واحد من هذه النماذج ليس أكثر من نزوع سائد، توكيد ثقافي، بينما نقائضهما المكبوتة، وهي متجذرة مثلها في ظروف الوجود الإنساني العامة، وهي كذلك ليست من دون وجه تراثي خاص لها، تتعايش معها، وتناقضها. إلا أن هذه النماذج تبقى هي السائدة، وهي العليا، فهي فعلاً يقوي بعضها بعضاً؛ وهي فعلاً مستمرة بثبات. وعلى هذه الحالة، التي ليست بدائمة ولا كاملة، نستطيع بحق أن نطبق مفهوم «التكامل الثقافي» ـ الذي يدعوه فيبر بـ «الاتصال» (Sinnzusammenhang).

وفي هذه النظرة، لا يعود يُنظر إلى التكامل التراثي على أنه

ظاهرة فريدة من نوعها محبوسة في عالم منطقي خاص بها بعيداً عن حياة الناس العامة. وما قد يكون أكثر أهمية من ذلك هو أن التكامل الثقافي لا ينظر إليه أيضاً على أنه تلك الظاهرة الشاملة المتفشية من دون حدود، ففي البداية، وكما لاحظنا، فإن الأنماط المضادة للأنماط الأولية موجودة فعلاً في مكانها دون الأنماط السائدة ولكنها تبقى أنماطاً مهمة، في أي ثقافة، بحسب ما نستطيع أن نلاحظ. إن عناصر التناقض والنفي الذاتي في أي ثقافة موجودة، بطريقة عادية غير هيغلية، داخل الثقافة ذاتها، بدرجة قد تقل أو تكثر، فبالنسبة إلى البالينيين، مثلاً، فإن التدقيق في معتقداتهم حيال السحرة (أو تجاربهم مع السحرة، إذا أردنا الحديث عن الظواهر) بما هي نقائض ما يمكن تسميته بمعتقداتهم حيال الأشخاص، أو التدقيق في سلوكهم السُباتي بما هو نقيض لآدابهم الاجتماعية، إن هذا التدقيق قد يلقي مقداراً كبيراً من الضوء في هذا المجال ويضيف عمقاً وتعقيداً إلى تحليلنا الراهن. إن بعضاً من أشهر الانتقادات الموجهة ضد التوصيفات الثقافية الراسخة ـ مثل كشف الشكوك والعصبيات الحزبية في أوساط هنود البويبلو (في جنوب غربي الولايات المتحدة) المعروفين بطبيعتهم المسالمة، أو بوجود «جانب سِلمي» في قبائل كواكيوتل (في جزيرة فانكوفر، كندا) المعروفين بطبيعتهم المشاكسة ـ هذه الانتقادات تتكون أساساً من الإشارة إلى وجود مواضيع كهذه وإلى أهميتها[46].

---

(46) [Li An-che], «Zufii: Some Observations and Queries,» *American Anthropologist*, vol. 39 (1937), pp. 62-76, and H. Codere, «The Amiable Side of Kwakiutl Life,» *American Anthropologist*, vol. 58 (1956), pp. 334-351.

إن مسألة الحكم في أيٍ من النمطين المتناقضين، أو مجموعتي الأنماط المتناقضة، هو الأولي، هي مشكلة إمبريقية، ولكنها ليست مشكلة مستعصية، خاصة إذا تأملنا في معنى مفهوم «الأولية» في هذا المجال.

ولكن هناك في ما يجاوز هذا النوع من التضاد الطبيعي، أيضاً، انقطاعات غير موصولة بين بعض المواضيع الكبرى نفسها، فليس كل شيء يتصل بكل شيء آخر عن طريق مباشر بشكل متساو؛ وليس كل شيء يصب في كل شيء آخر أو يناقضه، ففي الحد الأدنى يتعين على اتصال أولي شامل كهذا أن يُظْهَر ويُثبَت إمبريقياً، وليس، كما كانت الحال غالباً، أن يُفترض وجوده بداهة.

إن الانقطاع الثقافي، والاضطراب الاجتماعي الذي ينشأ عنه، حتى في أكثر المجتمعات استقراراً، هو حقيقة واقعة بمقدار واقعية التكامل الثقافي. إن الفكرة القائلة بأن الثقافة هو نسيج واحد غير مقطع أو مفصل، وهي فكرة لاتزال تحظى بانشار واسع في الأنثروبولوجيا، ليست أقل مجافاةً للمنطق (بافتراض بدهية الشيء المراد إثباته) من النظرة الأقدم القائلة بأن الثقافة هي قصاصات ورُقع، وهي الفكرة التي كانت سائدة وتحظى بحماسة زائدة من الباحثين قبل الثورة التي أحدثها مالينوفسكي في الأنثروبولوجيا في بدايات الثلاثينيات (من القرن العشرين)، فليس من الضروري أن تكون الأنظمة مترابطة بشكل شامل حتى تكون أنظمة فعلياً. قد يكون الترابط في ما بينها كثيفاً أو واهياً، ولكن انطباق أحد الحالتين عليها ـ درجة صحة التكامل فيها ـ هو مسألة إمبريقية. ولتأكيد الروابط بين النماذج المختلفة في التجريب، كما بين أي متغيرات، فإن من الضروري العثور عليها (والعثور على طرقٍ للعثور عليها)، وليس افتراض وجودها فحسب. وبما أن ثمَّة أسباباً نظرية قوية تدفع للاعتقاد بأن نظاماً يتَّسم بالتعقيد، كما هي الحال في أي ثقافة، وبالاتصال الكامل بين أجزائها لا يستطيع أن يعمل، فإن مشكلة التحليل التراثي هي بالمقدار نفسه قضية تحديد الأجزاء المستقلة كما إنها تحد الترابطات، أي تحديد الفجوات كما الجسور بين هذه

الأجزاء[47]. وإذا كان لنا أن نشكّل صوراً، فإن الصورة المناسبة للتنظيم الثقافي، ليست صورة بيت العنكبوت ولا صورة كومة الرمل. بل هي صورة الأخطبوط، الذي تكون لمّاساته في معظمها متكاملة على نحو منفصل، ويكون الاتصال العصبي واهياً في ما بين هذه اللماسات وفي ما بينها وبين ما يُعتبر الدماغ لدى الأخطبوط، ومع ذلك فإن الأخطبوط يتمكن من التجوال ومن المحافظة على ذاته، ولو لفترة على أي حال، ككائن حي، ولو كان كائناً أخرق.

إن التواصل والاعتماد البيني اللصيق والمباشر بين مفهومات الشخص والزمن والسلوك الذي عرضته في هذه المقالة هو، برأيي، ظاهرة عامة، حتى ولو كان الشكل البالي‌ني الذاتي خاصاً إلى حدٍ ما، وذلك لأن مثل هذا الاعتماد البيني مركوز في الطريقة التي تنتظم بها التجربة الإنسانية، وهو نتيجة لازمة حتمية الوقوع في ظل الظروف التي تجري بها الحياة البشرية. ولكنه لا يعدو كونه واحداً من عدد كبير

(47) «لقد أصبح من الظاهر أنه، لكي تتراكم أعمال التكيُّف، يجب أن لا يكون هناك أي قنوات... من بعض المتغيرات... لأخرى... . إن الفكرة المُضمَرَة في الغالب في الكتابات الفيزيولوجية بأن الأمور كلها ستكون على ما يرام إذا توافرت قنوات كافية للترابط المشترك... هي فكرة خاطئة...» (الكلمات المشددة هي كذلك في الأصل)، انظر: W. Ross Ashby, *Design for a Brain; the Origin of Adaptive Behavior*, 2nd ed. rev. (New York: Wiley, 1960), p. 155.

بالطبع، إن الإشارة هنا هي لوسائل الترابط المباشر ـ اي ما يدعوه آشبي «الوصلات الأولية»، فأي عنصر متغير لا تكون له علاقات من أي نوع كان بالمتغيرات الأخرى في النظام لا يكون جزءاً من ذلك النظام وللاطلاع على بحث لمجموعة المشاكل النظرية الفاعلة هنا، انظر: Ashby, Ibid., pp. 171-183 and 205-218.

وللاطلاع على الحجة القائلة بأن انقطاع التواصل التراثي قد لا يكون منسجماً مع العمل الفاعل للأنظمة الاجتماعية التي تحكمها فحسب، بل هو أيضاً يدعم هذا العمل، انظر: J. W. Fernandez, «Symbolic Consensus in a Fang Reformative Cult,» *American Anthropologist*, vol. 67 (1965), pp. 902-929.

غير معلوم من حالات الاعتماد البيني العام، يتصل ببعضها بشكل مباشر إلى حد ما، ويتصل بغيرها على نحو غير مباشر، ويكون منفصلاً انفصالاً مطلقاً، من الوجهة العملية، عن الحالات الأخرى.

وبذلك، فإن تحليل الثقافة لا ينتهي إلى هجوم بطولي «شامل» على «تشكيلات الثقافة الأساسية»، التي هي بمثابة «نظام للأنظمة» يهيمن على سائر الأنظمة، يمكن أن تُرى منه التشكيلات المحدودة مجرد استنتاجات، ولكن تحليل الثقافة ينتهي إلى بحث عن الرموز ذات المغزى، وعن ضمامات من الرموز ذات المغزى، وعن ضُمامات من ضمامات الرموز ذات المغزى ـ التي هي النواقل المادية للإدراك والعاطفة والفهم ـ كما ينتهي إلى تبيين الجوانب المنتظمة في التجربة الإنسانية المُضْمَرَة في تشكيلها. وإذا كان لنا أن نصل إلى نظرية للثقافة قابلة للعمل، فعلينا أن نصل إليها عن طريق مراكمة الملاحظات حيال أنماط التفكير التي يمكن مراقبتها بشكل مباشر، بدايةً إلى مجموعات (عائلات) محدَّدة منها ثم إلى مجموعات أكثر تنوعاً وأقل ترابطاً، والتي هي، على الرغم من ذلك، أنظمة فكر «أخطبوطية» مرتبة، وأماكن التقاء لتكاملات جزئية، وافتراقات جزئية، واستقلالات جزئية.

كذلك، تتحرك الثقافة مثل الأخطبوط ـ فلا تكون حركتها شاملة بحيث يكون هناك تعاضُد بتعاون سلس بين أجزائه، أي بحركة ضخمة منسَّقة للكل، بل هو يتحرك بخطوات مفكَّكة غير مترابطة لهذا الجزء ثم ذاك، ثم ذياك، حيث تتراكم هذه الخطوات مؤديةً إلى تغيُّر موجَّه بكيفية ما. ولندع جانباً الحديث عن الرخويات والأخطبوط، فمن المستحيل، أو شبه المستحيل، في هذه المرحلة من فهمنا للأمور التنبؤ بالنقطة التي تبدأ فيها بالظهور النبضات الأولى في مسيرة التقدم في أي ثقافة من الثقافات والكيفية والدرجة التي

ستنتشر بها هذه النبضات عبر النظام. ولكن لا يبدو من غير المنطقي القول بأنه إذا ظهرت مثل هذه النبضات ضمن جزء من النظام يتسم بالترابط الداخلي الوثيق وبالأهمية الاجتماعية، فإنه يحتمل أن تكون قوتها الدافعة قوية جداً.

أن أي تطور قد يصيب إدراكات الباليniين حول مكونات الشخصية وتجاربهم حيال الزمن أو مفهوماتهم بخصوص اللياقة الاجتماعية والأدب سيكون حاملاً في طياته احتمالات التغيير بالنسبة إلى الجزء الأكبر من الثقافة البالينية. وليست هذه هي النقاط الوحيدة التي قد تظهر عندها مثل هذه التطورات (فأي شيء أصاب مفهومات البالينيين حيال الوجاهة الاجتماعية وأسسها قد يبدو نذير شؤم بدرجة متساوية على الأقل)، إلا أنها بالتأكيد من بين الأكثر أهمية، فلو طوَّر البالينيون نظرة أقل غُفْليَّة لبعضهم البعض، أو لو طوَّروا إحساساً أكثر حركية بالزمن، أو أسلوباً أقل تكلفاً في التواصل الاجتماعي، فسيتغير الكثير في الحياة البالينية ـ ليس كل شيء، ولكن الكثير الكثير ـ حتى لو كان السبب في ذلك أن أياً من هذه التغيرات سيتضمَّن، مباشرةً وتواً، التغيرات الأخرى، ويؤدي ثلاثتهم، بطرق مختلفة وفي سياقات مختلفة، دوراً حاسماً في تشكيل تلك الحياة.

وقد تأتي مثل هذه التغيرات الثقافية، نظرياً، من ضمن المجتمع البالي أو من خارجه؛ ولكن إذا أخذنا بالاعتبار أن بالي الآن هي جزء من دولة نامية يقع مركز الثقل فيها في مكان آخر ـ في المدن الكبرى في جاوة وسومطرة ـ فالأرجح أن التغير سيأتي من الخارج.

ويبدو أن ظهور زعيم سياسي إنساني، مخبراً ومظهراً، لأول مرة في تاريخ إندونيسيا، سيشكل نوعاً من التحدي لمفهومات البالينيين في ما يتعلق بمكونات الشخصية، فسوكارنو ليس فقط شخصية فريدة وحيَّة وقريبة في نظر البالينيين، بل هو أيضاً يتقدم في

السن أمام أنظارهم، إذا جاز التعبير. وبالرغم من أنهم غير منخرطين في تعامل مباشر معه، فهو بالنسبة إليهم «مصاحب» أكثر منه مجرد «معاصر»، ويبقى نجاحه المميز في تحقيق هذا النوع من العلاقة ـ ليس فقط في بالي، بل في إندونيسيا كلها عموماً ـ هو السر في الجاذبية التي يمتلكها لدى الجمهور عموماً. وكما هي الحال مع الشخصيات الكاريزمية، ذات الحضور الآسر، فإن قوته تنبع في معظمها من أنه لا يمكن تأطيره ضمن الأصناف الثقافية التقليدية، بل هو يفتق هذه التصنيفات بما يؤكد تميزه شخصيةً شعبية آسرة. والقول ذاته ينطبق، وإن بدرجة أدنى على الزعماء الأقل مرتبة في إندونيسيا الجديدة، أولئك السوكارنوات الصغار (الذين يحتكون بهم مباشرة) الذين بدأوا يظهرون حتى في بالي نفسها[48]. إن تلك الفردية التي رأى بوركهارت أن أمراء عصر النهضة أتوا بها إلى إيطاليا، بقوة شخصيتهم، وجلبوا معها حالة الوعي الحديث الموصوف بـ «الغربي»، قد تكون في طريقها، وإن بشكل مختلف، إلى بالي عن طريق الأمراء الشعبويين الجدد في إندونيسيا.

---

(48) قد يكون ذا معنى أن الباليني الوحيد الذي وصل إلى مركز مهم في الحكومة المركزية في إندونيسيا خلال السنوات الأولى للجمهورية ـ وكان وزيراً للخارجية لوقت ما ـ كان الساتريا الأكبر أمير جيانجار، وهي إحدى الممالك التقليدية في بالي، يحمل ذلك «الاسم» الباليني المميَّز أناك أغونغ غدي أغونغ، و«أناك أغونغ» هو اللقب العام الذي يحمله أعضاء العائلة المالكة في مملكة جيانجار، و«غدي» لقب ترتيب الولادة (وهو الموازي للقب وايان عند التريوانغسا)، أما «أغونغ»، فعلى الرغم من أنه اسم شخصي، فهو، في الواقع، صدى للقب عام. وإذا أخذنا بالاعتبار أن لفظتي «غدي» و«أغونغ» كلاهما تعنيان «كبير»، ولفظة «أناك» تعني «الإنسان»، يصبح معنى الاسم عامةً ما يشبه القول «الإنسان الكبير، الكبير، الكبير» ـ وبالفعل كان هو كذلك، حتى فقد الحظوة لدى سوكارنو. أما الزعماء السياسيون الأحدث في بالي فقد بدأوا باستعمال أسمائهم الشخصية الخاصة، على طريقة سوكارنو، وأسقطوا الألقاب وأسماء ترتيب الولادة والكُنى وما إلى هنالك، لكونها «إقطاعية» أو «قديمة الطراز».

وعلى نحو مماثل، يبدو أن سياسات الأزمة المستمرة التي شرعت بها الدولة، ونشوء شغف في البلاد بدفع الأحداث نحو الذُرى بدلاً من إبقائها هادئة بعيداً عن التعقيد، يبدو أن هذا الموقف المستجد سيكون تحدياً لمفهومات البالينيين عن الزمن. وعندما توضع هذه السياسات، كما هو جارٍ حالياً بشكل متزايد، في الإطار التاريخي الذي يميز الروح القومية في «الدولة الجديدة» في كل مكان تقريباً ـ العظمة الأصلية، الاضطهاد الأجنبي، الصراع الممتد، التضحية وتحرير الذات، الحداثة المقبلة ـ يكون مفهوم العلاقة بين ما يحصل الآن وبين ما حصل سابقاً وما سيحصل لاحقاً برمته عرضة للتغيير.

وأخيراً، إن انعدام الكلفة في الحياة المدينية، هو شأن مستجد في تلك الحياة، والروح القومية الإندونيسية المهيمنة هناك ـ التعاظم في شأن الشباب والثقافة الشبابية، مع تضاءول الشُقة بين الأجيال بفعل الغزو، وحتى حصول عكس ذلك أحياناً؛ وروح الزمالة العاطفية بين الرفاق الثوريين؛ وروح المساواة الشعبوية الكامنة في الأيديولوجيا السياسية، الماركسية وغيرها ـ كل ذلك يبدو أنه يشكل تهديداً للجانب الثالث في المثلث الثقافي البالي، ألا وهو روح الجماعة أو الأسلوب السلوكي.

أنا أقر بأن كل ما سبق قوله هو من نوع التخمين (ولكن، بالنظر إلى أحداث السنوات الخمس عشرة من عمر الاستقلال، فإنه ليس من باب التخمين المجرد الذي لا أساس له)، وكذلك فإن زمن حصول التغير المحتمل في إدراكات البالينيين للشخصية والزمن والسلوك، وكيفية حصول هذا التغيير ومدى سرعة حصوله والاتجاه الذي سيسلكه، كل هذه الأمور تبقى في مجال الغيب الذي لا يمكن التنبؤ به، ولئن كان ذلك ممكناً على وجه العموم، فإن التنبؤ بتفاصيل مجريات الأحداث المحتملة يبقى مستحيلاً. ولكن عندما

يحصل التغيير ـ وهذا ما يبدو لي مؤكداً، وهو قد بدأ بالفعل[49] ـ فإن التحليل الذي طورناه في هذا الكتاب للمفهومات الثقافية بوصفها قوى فاعلة، وللفكر بوصفه ظاهرة عامة تمتلك ما لسائر الظواهر العامة من تأثير فاعل، إن هذا التحليل سيكون لنا عوناً في اكتشاف الخطوط الرئيسية لهذا التغيير، وحركيته، وحتى ما هو أهم من ذلك، مضامينه الاجتماعية. كما إن هذا التحليل لن يكون أقل نفعاً، وإن بأشكال أخرى ونتائج مختلفة، في حقول أخرى.

(49) كتبت هذه المقالة في بدايات العام 1965، وللاطلاع على مجريات الأحداث الدراماتيكية التي حصلت في تلك السنة بعد ذلك الوقت، انظر أعلاه الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب.

الفصل الخامس عشر

اللعب العميق: ملاحظات حول صراع الديكة في بالي

المداهمة

في أوائل شهر نيسان/ أبريل من العام 1958، وصلت وزوجتي إلى قرية بالينية كنا ننوي دراستها دراسة أنثروبولوجية. كنا مصابين بالمالاريا وكنا نشعر بالتردد والضعف والحرج. كانت قرية صغيرة يبلغ تعداد سكانها حوالى الخمسمئة نسمة، وكانت نائية وكأنها تعيش في عالمها الخاص. أما نحن فكنا متطفلين متدخلين من الخارج، على الرغم من صفتنا المهنية، وكان أهل القرية يعاملوننا، كما هي العادة الظاهرة عند أهل بالي في التعامل مع المتدخلين من الخارج: تجاهلونا وكأننا لم نكن موجودين، فبالنسبة إليهم، وحتى بالنسبة إلينا أيضاً إلى درجة ما، كنا من النَّكِرات، من الأشباح، أو غير المنظورين.

انتقلنا للسكن في مجمَّع سكني لعائلة كبيرة يخص إحدى العائلات الكبيرة الأربع المتنازعة في القرية (وكان سكننا بتدبير مسبق من الحكومة المحلية). وفي ما خلا مالك المكان وشيخ القرية، الذي كان ابن عمه وصهره، كان الجميع يتجاهلوننا بطريقة لا يتقنها

إلا البالينيون. كنا نتجول في أرجاء القرية تملأنا مشاعر الحيرة والتردد واللهفة والرغبة في نوال رضا أهل القرية، ولكن، عندما كنا نقابلهم، لم يكونوا ينظرون إلينا، بل ينظرون من خلالنا وكأنهم يحدقون في شجرةٍ أو صخرةٍ ما خلفنا. لم يكن أحد يوجه إلينا تحية؛ ولكن، أيضاً، لم يكن أحد يعبس بوجهنا أو يوجه لنا كلاماً مزعجاً، ولم يكن ذلك، لو حصل، ليكون أكثر إزعاجاً لنا. ولو حصل وغامرنا بالاقتراب من أحدهم (وهو شيء يشعر المرء بما يصده عن فعله بقوة في مثل هذا الجو)، فإنه كان يسير مبتعداً بتصميم ولكن بخطوة توحي باللامبالاة. ولو حصل وحاصرناه جالساً أو متكئاً إلى جدار، فإنه لم يكن ليقول شيئاً، أو أنه يتمتم «نعم» - وهي كلمة لا تعني شيئاً للباليين. طبعاً، كانت لا مبالاتهم مدروسة؛ فقد كان القرويون يراقبون كل حركة نقوم بها، كما كان عندهم كم هائل من المعلومات الدقيقة عن هويتنا وعما كنا بصدد القيام به. إلا أنهم كانوا يتصرفون وكأننا غير موجودين، وكان سلوكهم هذا يُقصد منه إشعارنا بذلك تماماً.

وهذا شأن عام في بالي، فحيثما كنت في إندونيسيا قبلاً، وفي المغرب مؤخراً، حين كنت أصل إلى قرية جديدة، كان الناس يتقاطرون من كل جانب ليشاهدوني عن قرب، وحتى ليتلمسوني كذلك. أما في القرى البالينية، وخاصة تلك التي تقع خارج المسار المعتاد للسياح إجمالاً، فلا يحدث شيء على الإطلاق. ويستمر أهل القرية في حياتهم المعتادة، في مشيتهم المتثاقلة، في ثرثراتهم، في تقديم عروضهم، في تحديقهم في الفراغ، في حمل سلالهم، بينما يمضي المرء في تجواله يصاحبه ذلك الشعور الغامض بأنه روح خارج جسدها. ويصح هذا القول على المستوى الفردي، فعندما تقابل بالينياً للمرة الأولى، فهو يبدو وكأنه لا يحس بوجودك إطلاقاً: وبحسب

تلك العبارة التي أصبحت شهيرة بعد استعمال غريغوري باتيسون ومارغريت ميد لها، فإنه يكون «بعيداً»[1]. ثم إنه ـ بعد يوم أو أسبوع أو شهر (وقد لا تأتي تلك اللحظة السحرية أبداً بالنسبة إلى البعض) ـ يقرر الباليني، ولأسباب لم أتمكن من سبرها تماماً، أنك شخص حقيقي فعلاً، فيصبح شخصاً دافئ المشاعر حساساً، متعاطفاً، ولكنه يبقى، بكونه بالينياً، محتفظاً بسيطرته على ذاته وسلوكه. وبهذا تكون قد اجتزت خطاً معنوياً أو ميتافيزيقياً وهمياً. ومع أنك لا تحظى بمعاملة بالينية تماماً (فلا يحظى بذلك إلا من ولد كذلك)، فعلى الأقل تصبح إنساناً معيناً، ولا تعود تُعامل وكأنك غيمة أو نفخة من الريح. وتتغير هيئة العلاقة تغيراً جذرياً، حيث تصبح، في معظم الحالات، علاقة لُطف ومودة تقريباً ـ يخف التوتر وتصبح العلاقة أقل كلفة وتتسم بمقدار متزايد من المرح والتهذيب واللطف.

كنا، زوجتي وأنا، لا نزال في مرحلة نفخة الريح، وهي حالة مقلقة مثبطة تماماً، يشعر المرء فيها بالشك في ما إذا كان شخصاً حقيقياً فعلاً، عندما، بعد مرور حوالى عشرة أيام على وجودنا هناك، أقيمت في ساحة القرية العامة مباراة لصراع الديكة كان القصد منها جمع المال لبناء مدرسة جديدة.

وفي ما خلا بعض المناسبات الخاصة، فإن صراع الديكة مخالف للقانون في بالي تحت النظام الجمهوري (كما كانت تحت النظام الهولندي، ولأسباب تختلف كثيراً)، ويعود ذلك بمعظمه إلى دعاوى التُقى التي تصاحب الروح القومية، فأهل طبقة النخبة، وهم

---

(1) Gregory Bateson and Margaret Mead, *Balinese Character, a Photographic Analysis*, Special Publications of the New York Academy of Sciences; vol. II (New York: New York Academy of Sciences, 1942), p. 68.

ليسوا ممن يتصف بالتقوى، يشعرون بالقلق على مصلحة الفلاح الفقير الجاهل الذي يقامر بأمواله كلها في مثل هذه المباريات، وبالقلق حيال ما سيقوله الأجانب عن أهل البلاد إذا رأوا مثل هذه المشاهد، كما يبدون القلق على الوقت الذي يضيع فيها، بينما هو يجب أن يُستخدم في جهود بناء البلاد، فأهل هذه الطبقة ينظرون إلى صراع الديكة على أنه فعل «بدائي» «متخلف» «غير تقدمي»، وبالعموم، هو لا يليق بأمة تطمح إلى مستقبل أفضل. وهي، لذلك، تحاول وضع حد لتلك الممارسة، وإن بشكل غير منهجي، كما تحاول وضع حد لممارسات محرجة أخرى مثل تدخين الأفيون والاستعطاء وكشف الأثداء.

إلا أن ممارسة صراع الديكة، بكونها جزءاً من «طريقة الحياة في بالي»، تمضي في طريقها، وبوتيرة غير عادية، كما حصل في زمن «حظر المشروبات الكحولية» (في أميركا) حيث لم يضح الحظر حداً نهائياً لاستهلاك الكحول هناك، وكما يحصل اليوم بالنسبة إلى تدخين الماريوانا. وكما حصل في حالة حظر الكحول ويحصل في حالة الماريوانا، فإن الشرطة تداهم أمكنة النشاطات المخالفة للقانون (وكانت قوات الشرطة، في العام 1958 على الأقل، بمجملها تقريباً من غير البالينيين، بل من الجاويين)، وتصادر الديكة والمهاميز المستعملة في المباريات، وتغرّم بعض الأشخاص، وحتى إنها من حين لآخر، كانت توقف بعضهم وتكشفهم تحت الشمس الاستوائية الحارقة لمدة يوم يوم كامل لتجعل منهم عبرةً عملية للآخرين، إلا أن الآخرين لا يعتبرون، على الرغم من أن بعض هؤلاء يلاقون حتفهم أحياناً.

ونتيجة لذلك، فقد كانت المباريات تقام عادةً في زاوية منعزلة من إحدى القرى تحت نصف ستار من السرية، وكان هذا يخفِّف

قليلاً من زخم الحدث ـ ليس كثيراً، ولكن ليس من طبع الباليين أن يهتموا مطلقاً لو أدى ذلك إلى تخفيف زخم المباراة. إلا أن الأمر كان مختلفاً في هذه الحالة: ربما لأنهم يجمعون الأموال لبناء المدرسة، ولم تكن الحكومة قادرة على توفير هذه الأموال لهم، ربما لأن مداهمات الشرطة كانت قليلة في الآونة الأخيرة، ربما، كما علمت لاحقاً، لأنهم كانوا قد دفعوا الرشاوى الضرورية وكانوا يظنون أن باستطاعتهم المجازفة بإقامة المباراة في الساحة المركزية للقرية، حيث يجتذبون جمهوراً أكبر وأكثر حماساً دون أن ينتبه لهم رجال القانون.

لكنهم كانوا مخطئين، ففي وسط المباراة الثالثة، وبينما كان المئات من الأشخاص بمن فيهم أنا وزوجتي، منصهرين في جسد إنساني كبير واحد، متحلِّقين حول الحلبة، سُمع هدير شاحنة ملأى برجال الشرطة المسلَّحين بالبنادق الآلية الرشَّاشة تقترب من المكان. وبينما كان الجمهور يصيح «الشرطة! الشرطة!» كان رجال الشرطة يقفزون من شاحنتهم ويتوجهون إلى مركز الحلبة وهم يلوِّحون ببنادقهم كما يفعل رجال العصابات في السينما، إلا أنهم لم يبلغوا حد إطلاق النار. وتفرق الجمهور وتفسَّخ الجسد الكبير وتطايرت مكوناته شذر مذر. وتراكض الناس على طول الطريق، وأخذوا بالاختفاء بالقفز فوق الجدران والاختباء تحت المنصات، والانطواء خلف ستائر الجريد والخيزران، والإسراع في تسلُّق شجرات جوز الهند. أما الدِّيكة، التي كانت مسلحة بمهاميز فولاذية حادَّة بما يكفي لقطع إصبع أو إحداث جرح في القدم، فقد كانت تتراكض عشوائياً حول المكان. وتحول المشهد كله إلى غبار وذعر.

وعملاً بالمبدأ الأنثروبولوجي القائل «عندما تكون في روما (افعل كما يفعل الرومان)»، فقد قررنا زوجتي وأنا، وإن كنا أبطأ قليلاً في

ذلك من سائر الجمهور، أن علينا أن نحذو حذو الناس ونجري بعيداً، فعدونا على طول الشارع الرئيسي في القرية متجهين شمالاً، بعيداً عن مكان إقامتنا، وما ذلك إلا لأنه تصادف وجودنا على ذلك الجانب من الحلبة في ذلك الوقت. وببلوغنا منتصف الطريق تقريباً، مرَّ بنا أحد الهاربين، وانحنى فجأةً ليدخل مجمعاً سكنياً ـ تبين في ما بعد أنه مكان سكنه ـ وعندما نظرنا أمامنا ولم نر شيئاً سوى حقول الأرز والمساحات المفتوحة وبركاناً مرتفعاً في المدى، لحقنا به إلى حيث ذهب. وبينما كنا ثلاثتنا نتشقلب في دخولنا باحة المجمَّع، هبَّت زوجة الرجل، التي يبدو أنها كانت معتادةً على مثل هذا الموقف، ونصبت منضدة بسرعة وغطَّتها بشرشف ووضعت حولها ثلاثة كراسي وحضَّرت ثلاثة أكواب من الشاي، وجلسنا ثلاثتنا، من دون أي كلام، وبدأنا بارتشاف الشاي، محاولين استعادة رباطة جأشنا.

وبعد لحظات، جاء أحد رجال الشرطة يسير بمهابة داخلاً إلى باحة المجمع، باحثاً عن شيخ القرية. (فالشيخ كان حاضراً في المباراة، بل إنه كان هو من نظمها أصلاً. وعندما وصلت شاحنة الشرطة هرب باتجاه النهر وتعرّى من مئزره وغطس في النهر، لكي يدَّعي في ما بعد، وحين يجده رجال الشرطة، وهو يحثو الماء على رأسه، أنه كان يستحمُّ في النهر وأن لا علم له بالقضية كلها. ولكن الشرطة لم تصدقه وأجبروه على دفع غرامة بلغت ثلاثمئة روبية جُمعت من أهالي القرية). وعندما نظر الشرطي في الباحة ورآني وزوجتي جالسين هناك، نحن «البيض»، جاءت ردة فعله المتأخرة بمفاجأة عقدت لسانه. ولما استعاد قدرته على الكلام اقترب منا وسألنا ماذا كنا نفعل هناك. وهبَّ مضيفنا، الذي لم يكن قد جلس معنا أكثر من خمسة دقائق، تواً للدفاع عنا، وأخذ يشرح للشرطي بانفعال عن هويتنا وعملنا، وكان شرحه مفصلاً ودقيقاً، حتى أنني

أُصبت بدهشة كبيرة، وخاصة أنني لم أكن قد تبادلت الحديث خلال إقامتي لأكثر من أسبوع في القرية سوى مع مالك الدار التي كنت أقيم فيها ومع شيخ القرية. وحدَّق مضيفنا في عيني الشرطي الجاوي بتحدٍّ ظاهر قائلاً له إن لدينا كامل الحق في التواجد هناك. وأخبره إننا أستاذان أميركيان؛ وإن الحكومة قد أذنت لنا بما نفعل، وبأننا في القرية لدراسة التراث؛ وبأننا سنكتب كتاباً لإخبار الأميركيين عن بالي. كما أخبره أننا كنا هناك نحتسي الشاي طيلة فترة بعد الظهر وأن ليس لدينا أي علم بمباراة صراع الديكة. والأكثر من ذلك، نحن لم نلتق شيخ القرية منذ الصباح؛ ويبدو أنه قد ذهب إلى المدينة. وتراجع الشرطي متقهقراً بخطوة منتظمة. وكذلك غادرنا نحن بعد مضي وقت كافٍ، ونحن نشعر بالذهول الممزوج بالارتياح لنجاتنا من هذا الإشكال ولتمكننا من تفادي السجن.

ومع قدوم صباح اليوم التالي، كانت القرية بمثابة عالم جديد مختلف تماماً بالنسبة إلينا فقد غدونا ليس فقط أشخاصاً غير أخفياء، بل أصبحنا فجأةً بؤرة للاهتمام ومحطاً لفيض من العاطفة الدافئة والرعاية، وما هو أكثر من ذلك، أصبحت صحبتنا مصدر تسلية، فقد أصبح في معلوم الجميع أننا كنا قد هربنا كما هرب أهل القرية. وكانوا يسألوننا عن ذلك مراراً وتكراراً (وأرجِّح أنني قد سردت الحكاية بتفاصيلها الصغيرة خمسين مرة مع انقضاء ذلك النهار)، بلطف ومودة، وإنما بإلحاح، وهم يداعبوننا: «لماذا لم تبقيا في مكانكما وتخبرا الشرطة من أنتما؟» «الماذا لم تقولا للشرطة إنكما كنتما تتفرجان على المباراة فحسب وأنكما لم تراهنا عليها؟» «هل كنتما فعلاً خائفين من تلك البنادق الصغيرة؟» ويمتلك البالينيون حساً حركياً مميزاً، وحتى عندما يكونون في حالة هروب لإنقاذ حياتهم (أو، كما حصل بعد ثماني سنوات، لتسليم حياتهم)، ومع أنهم من

أكثر شعوب الأرض اتزاناً، فقد كانوا يقلدون بابتهاج حركاتنا في حالة الهروب عندما كنا نعدو ولا نلوي على شيء، ويقلدون تعابير الهلع على وجهينا في حالة الهرب. ولكن الأهم من ذلك، كان الجميع مسرورين للغاية، وحتى مندهشين، لأننا لم «نُبرز أوراقنا» (وكانوا يعلمون بشأنها أيضاً) ونثبت موقعنا بوصفنا زواراً مميَّزين، وأننا، بدلاً من ذلك، أظهرنا تضامننا معهم، وكانوا هم الآن بمثابة أهل قريتنا. (وفي الواقع، كان ما أثبتناه هو جُبننا، ولكن حتى في ذلك، كان هناك نوع من روح الزمالة مع أهل القرية.) وحتى الكاهن البرهمي، وهو رجل عجوز وقور، كان في منتصف رحلته إلى السماء، وكان، بسبب ارتباطه بعالم الأرواح السُفلي، بعيداً عن أي صلة، ولو من بعيد، بصراع الديكة، وكان متنائياً يصعب حتى على البالينيين أن يقاربوه، حتى ذلك الكاهن دعانا إلى باحة منزله ليسألنا عما حصل، وكان يضحك ضحكات مكتومة لدى سماع روايتنا لغرابتها الفريدة.

في بالي، عندما تتعرض للمضايقة المازحة فمعنى ذلك أنك مقبول في المجتمع. وهكذا كانت هذه الحادثة هي نقطة التحول في علاقتنا مع مجتمع القرية، وبذلك أصبحنا «من أهل القرية» بالمعنى الحرفي وانفتحت القرية لنا برمتها، وربما ما كان ذلك ليحصل لولا تلك الحادثة (فلم يكن من المحتمل بالنسبة إلي أن أصل إلى ذلك الكاهن، كما إن مضيفنا الذي جمعتنا به الصُدفة في ذلك الهروب أصبح أحد أفضل المخبرين لي)، وقد حصل ذلك بسرعة ما كانت لتكون لولا الحادثة. أنا لا أنصح أحداً بأن يجعل نفسه عُرضةً لأن تلقي الشرطة القبض عليه في مداهمة لشرطة الآداب أو السلوك، وهذه وصفة لا يمكنني تعميمها في سبيل الوصول إلى حالة من الألفة والانسجام مع السكان، وهي حالة ضرورية للباحث

الأنثروبولوجي في عمله الميداني، إلا أن هذه الوصفة فعلت العجائب في حالتي، فقد أدت إلى أن يقبلني المجتمع قبولاً تاماً وفورياً وفائقاً، ذلك المجتمع الذي يصعب على من هو خارجه النفاذ إليه. وقد منحتني هذه الحالة نظرة مباشرة من الداخل إلى جانب من جوانب «الذهنية الفلاحية» لا يحصل عليها الباحثون الأنثروبولوجيون الذين لم يُتح لهم الحظ أن يفروا مع الفارين (من الأشخاص موضوع دراستهم) من وجه السلطات. وربما الأهم من ذلك كله، أن هذه الحالة وضعتني سريعاً في موقف يؤدي إلى مزيج من التفجُّر العاطفي وحرب المكانات والدراما الفلسفية عميقة المغزى بالنسبة إلى المجتمع الذي كنت أرغب في فهم طبيعته الداخلية. وبحلول وقت مغادرتي للقرية، كنت قد أمضيت من وقتي في النظر في صراع الديكة بقدر ما أمضيت في دراسة السحر وعمليات الري وطبقات المجتمع وعادات الزواج.

عن الديكة والرجال

إن بالي، بما هي كذلك أساساً، مكان مدروس جيداً، فقد تعرَّضت أساطيرها، والفنون والطقوس والتنظيم الاجتماعي، وأنماط تربية الأطفال، وأشكال القوانين، وحتى أنماط الغشية والسبات التي تصيب الناس فيها، كلها فُحصَت بجزئياتها الدقيقة للعثور على آثار من تلك المادة المراوغة التي سمتها جاين بيلو (Jane Belo) «المزاج البالينى»[(2)]. إلا أن ممارسة صراع الديكة، في ما خلا بعض الملاحظات العابرة، لم يلتفت إليها أحد تقريباً، على الرغم من أنها

(2) J. Belo, «The Balinese Temper,» in: Jane Belo, ed., *Traditional Balinese Culture; Essays* (New York: Columbia University Press, 1970), pp. 85-110.

في الأصل نشر عام 1935.

ممارسة شعبية ذات قوة هاجسية تستحوذ على نفوس السكان، وهي، بذلك، لا تقل أهمية في الكشف عن الهوية البالينية عن تلك الظواهر الأخرى البارزة التي يحتفي بدراستها الأنثروبولوجيون[3]. فكما أن طبيعة الأميركي تظهر في ملعب الكرة أو في مضمار الغولف أو مضمار السباق أو على طاولة البوكر، فإن طبيعة الباليني تظهر في حلبة صراع الديكة، فالحق هو أن الديكة تتقاتل هناك ظاهراً فقط، إن من يتقاتل هناك في الواقع هم الرجال.

لا يمكن لأي شخص أمضى في بالي مدة من الزمن أن لا يلاحظ التماهي النفسي العميق بين الرجال البالينيين وديوكهم/ قضبانهم. وازدواج المعنى هنا مقصود[*]. والمعنى المزدوج له التأثير نفسه في اللغة البالينية كما في الإنجليزية، وصولاً إلى النكات القديمة نفسها واللعب على الكلام نفسه والبذاءات الباهتة ذاتها. وقد أشار باتيسون وميد إلى أنه، وتمشياً مع التصور البالينى للجسد على أنه مجموعة من الأعضاء، كل منها له ذاتيته الحيوية المستقلة، فإن القضيب يُنظر إليه على أنه قضيب منفصل يعمل بذاته، على أنه عضو جنسي نقّال له حياته الخاصة[4]. ومع أنني لا أمتلك من المعطيات

(3) إن أفضل وصف متوفر لممارسة صراع الديكة هو ذاك الذي نجده عند: Bateson and Mead, Ibid., pp. 24-25.

ولكنه يبقى مختصراً وعمومي الطابع.

(*) كلمة Cock الإنجليزية تعني «ديك»، ولكنها تستعمل في العامية الفظة بمعنى قضيب الرجل أو الإحليل.

(4) المصدر نفسه، ص 25-26. إن صراع الديكة هو ظاهرة غير عادية في الثقافة البالينية بكونه نشاطاً اجتماعياً أحادي الجنس، يستثنى منه الجنس الآخر تماماً وبشكل واضح. ليس للتمييز الجنسي، في المعتاد من الثقافة البالينية، أثر كبير في معظم النشاطات العامة، حيث يشترك الرجال والنساء، على قدم المساواة، عادة زوجين زوجين، فمن الدين إلى السياسة إلى الاقتصاد إلى النَّسَب إلى اللباس، نرى أن بالي مجتمع لا يميز بين الجنسين (Unisex)، وهذا واقع تعبر عنه بوضوح العادات والرموز الاجتماعية. وحتى في السياقات التي لا يؤدي فيها =

اللاشعورية ما يمكنني من إثبات أو دحض هذه الفكرة الغريبة، فإن الواقع هو أنها تبقى رموزاً ذكورية بامتياز، وهي حقيقة لا ريب فيها، وهي واضحة تماماً للبالينيين، كما إن الماء يجري نزولاً.

تزخر اللغة الوعظية اليومية، في جانبها الذكوري، بالصور الديكية، فكلمة سابونغ (sabung)، التي تعني «ديك» (وهي كلمة تظهر في النقوش العائدة إلى العام 922 م)، تُستعمل مجازياً لتعني «بطل» أو «محارب» أو «بطل مناصر» أو «رجل موهوب في الغواية أو السحر» أو «مرشح سياسي» أو «رجل عازب» أو «رجل عيَّوق أو متأنِّق» أو «رجل جذّاب للنساء» أو «رجل قوي أو قاس». ويقارَن الرجل المتفاخر الذي يفوق سلوكُه أو مظهرُه مكانَته الحقيقية بالديك الذي لا ذيل له والذي يتبختر وكأن له ذيلاً عظيماً. ويُشبَّه الرجل اليائس الذي يقوم بمحاولة أخيرة بائسة غير عقلانية لينقذ نفسه من موقف ميؤوس منه بالديك المحتضر الذي يقوم باندفاعة أخيرة نحو معذِّبه ليجره معه إلى الهلاك. ويُقارَن البخيل الذي يعد بالكثير ولا يعطي إلا القليل ثم هو يضنُّ بذلك بالديك الممسوك من ذيله يحاول القفز على ديك آخر ولكن لا يطاله. ويُسمى الشاب المراهق المؤهَّل للزواج الحيِّي مع الجنس الاخر، أو الشخص المعيَّن في وظيفة جديدة ويحاول أن يقدم عن نفسه انطباعاً حسناً، يُسمى «ديكاً مصارعاً يُحبس في القفص للمرة الأولى»[5]. وكذلك تُشبَّه

= النساء دوراً كبيراً ـ الموسيقى، الرسم، بعض الأنشطة الزراعية ـ فإن غيابهن وهو غياب نسبي في أي حال، هو قضية أمر واقع، ليس مفروضاً من المجتمع بالإكراه. ولكن الاستثناء الأبرز لهذا النمط العام هو صراع الديكة، الذي يمارسه الرجال حصرياً ولمتعة الرجال حصرياً (فالنساء ـ على الأقل البالينيات ـ لا يشاهدن هذه المباريات حتى).

(5) C. Hooykaas, *The Lay of the Jaya Prana* (London: [n. pb.], 1958), p. 39.

في تلك القصيدة القصصية مقطع (رقم 17) يصف العريس المتردد، فهنا، يجيب جايا برانا، وهو بطل أسطورة بالينية عسكرية قديمة، سيده الذي قدم له أجمل الإماء من بين =

المحاكمات في المحاكم والحروب والنزاعات السياسية وخصومات الميراث، والمجادلات في الشارع كلها بصراع الديكة[6]. وحتى جزيرة بالي نفسها، كما تظهر على الخريطة، بشكلها الذي يشبه ديكاً صغيراً، ممتلئاً ثقة، ممتد الرقبة، مشدود الظهر، مرفوع الذيل، مستعداً أبداً في موقف تحدٍّ أمام جاوة الكبيرة العاجزة[7].

ولكن الحميمية التي تجمع الرجال بديوكهم هي أكثر من مجازية. إن الرجال البالينيين، أو على الأقل في غالبيتهم الساحقة، يمضون الكثير الكثير من أوقاتهم مع ديكتهم المفضلة، في تفريشها وهندمتها، وإطعامها، والحديث عنها، وتجريبها (تحريشها) ضد بعضها البعض، أو فقط في التحديق إليها بمزيج من الإعجاب والاستغراق. وكلما رأيت مجموعة من الرجال البالينيين جالسين القرفصاء باسترخاء في حظيرة المجلس أو في الطريق بطريقتهم المميزة حيث تندفع أوراكهم نزولاً نحو الأرض، وتبرز أكتافهم إلى الأمام وترتفع ركبهم إلى الأعلى، عندما يكونون في هذه الوضعية، يكون نصفهم، إن لم يكن أكثر، يمسكون بديك في أيديهم، بين أفخاذهم، ينططونه بلطف لتمرين ساقيه وتقويتهما، أو ينفشون ريشاته

= ستمئة من الخادمات، يجيبه بالقول: «أيها الملك الرباني، سيدي ومولاي/ أرجو منك الإذن بالرحيل/ فهذه الأشياء لم تخطُر في بالي حتى الآن/ فمثل الديك المقاتل في القفص/ أنا في حَمِيَّتي/ وحيدٌ/ فلم تشبَّ في روحي ألسنة اللهب تلك».

(6) انظر: V. E. Korn, *Het adatrecht van Bali* (The Hague: G. Naeff, 1932), Index under «toh».

(7) هناك في الواقع أسطورة قديمة تقول بأن انفصال بالي عن جاوة كان نتيجة فعل قام به أحد القادة الدينيين الأقوياء في جاوة، وهو كان يرغب في حماية نفسه من أحد الأبطال التاريخيين في بالي (وهو الجد الأعلى لطبقات الكاستريا) الذي كان مولعاً بالمقامرة في مباريات صراع الديكة، انظر: C. Hooykaas, *Agama tirtha; Five Studies in Hindu-Balinese Religion* (Amsterdam: Noord-Hollandsche Uitg. Mij., 1964), p. 184.

بتلذذ غريب، أو يدفعون به مقابل ديك الجيران لتحميسه، ثم بسحبه إلى الخلف بين الخاصرتين لتهدئته من جديد. ويحدث من وقت لآخر أن يتحسس الرجل ديكاً آخر بمداعبته بالطريقة نفسها لبرهة، لكنه يفعل ذلك بالانتقال ليقرفص خلف الديك، بدلاً من أن يُمرِّر الديك إليه وكأنه مجرد حيوان نكرة.

وفي باحات المنازل المحاطة بالجدران العالية، حيث يقيم الناس، نجد الديوك المعدَّة لمباريات الصراع تُحفظ في أقفاص من الخوص أو الجريد التي تُنَقَّل في المكان باستمرار لإعطائها المقادير المتوازنة الفضلى من الشمس والظل. ويجري إطعام الديكة بموجب نظام غذائي خاص، يتغير نوعاً ما من حالة إلى أخرى بحسب نظريات المالكين، ولكنه يتألف أساساً من الذرة التي تُنخل لإزالة الشوائب بعناية أكبر من نخلها عندما تكون تُعَّد لاستهلاك مجرد الآدميين، ثم تقدَّم تلك الذرة إلى الديك حبةً حبة. ثم يؤتى بالفلفل الأحمر ويدفع به في مناقير الديكة وفي أسْتاها للتشديد من عزمها. ويجري تحميمها بمستحضر خاص من الماء الدافئ والأعشاب الطبية والزهور والبصل الذي يُستخدم في تحميم الأطفال، وبنفس الوتيرة بالنسبة إلى الديك الممتاز. ثم يُقص عُرْف الديك ويزَّين ريشه وتُشذب شوكات رجليه وتُدلَّك ساقاه، ثم يجري تفحصُّه للتفتيش عن أي خلل محتمل كما يتفحص تاجر المجوهرات ماساته. وقد يُمضي الرجل المشغوف بالديكة، الممتلئ حماسة لذلك بالمعنى الحرفي للكلمة، قد يُمضي معظم حياته مع الديكة؛ وحتى أولئك الرجال، وهؤلاء هم الأكثرية الساحقة، الذين لم يبلغ بهم الشغف، رغم حدته، أن ينجرفوا بالكامل مع هذه الهواية، قد يُفرط في إمضاء الوقت بصحبة دِيَكَتِهِ، وليس هذا بنظر المراقب الخارجي، بل برأيهم هم أيضاً. وكما يقول صاحب البيت الذي كنت أنزل فيه، «أنا

مهووس بالديوك»، وهو يعتبر من الهواة العاديين بالمقاييس البالينية؛ وكان يردد هذه العبارة بينما كان ينقِّل أقفاصه ويحمِّم ديوكه أو يطعمها. ثم يضيف: «كلنا مجانين بالديوك».

إلا أن لهذا الجنون أبعاداً أقل وضوحاً، فعلى الرغم من صحة القول بأن الديوك هي تعبير رمزي أو تضخيم لذات صاحبها، تلك الذات النرجسية الذكرية التي نجد مثيلاً لها في خرافات حيوانات إيسوب (Aesop)، فإنها أيضاً تعبير - وهو تعبير مباشر نوعاً ما - عما يراه البالينيون القَلْب أو العكس المباشر للمكانة الإنسانية جمالياً وأخلاقياً وميتافيزيقياً: الحيوانية.

إن نفور البالينيين من أي سلوك يمكن اعتباره حيوانياً هو نفور واضح ومؤكد. وهذا هو السبب في أن الأطفال لا يُسْمَح لهم بالحبو. وعلى الرغم من جرمية زنى المحارم والاستنكار الذي يُقابَل به في المجتمع، فإنه يبقى أقل فظاعة من معاشرة الحيوانات. (عقوبة الجريمة الثانية هي الموت غرقاً، والأولى إجبار الرجل على العيش كالحيوانات)[8]. ويجري تصوير معظم الشياطين - في النحت والرقص والطقوس والخرافات - بشكل حيوان واقعي أو خيالي. ويتكون الطقس الأساسي من طقوس البلوغ ببَرْد أسنان الطفل لكي لا تبدو كأنياب الحيوانات. حتى عملية الأكل، وليس فقط التغوُّط، تُعتبر عملية مقزِّزة، بل وحتى بذيئة، وتجري بتعجل وبالسر، وذلك

---

(8) الزوجان اللذان يمارسان زنى المحارم يُجبران على لبس نير الخنازير على رقابهم والزحف إلى إناء طعام الخنازير والأكل منه بأفواههم هناك. انظر: J. Belo, «Customs Pertaining to Twins in Bali,» in: Belo, ed., *Traditional Balinese Culture; Essays*, p. 49.

عن فظاعة جريمة معاشرة الحيوانات عموماً، انظر: Bateson and Mead, *Balinese Character, a Photographic Analysis*, p. 22.

لارتباطها بالجانب الحيواني. وحتى التعثُّر أو السقوط أو أي سلوك أخرق يُنظر إليه بعين السخط لهذه الأسباب ذاتها. وفي ما خلا الديوك وبعض الحيوانات المدجَّنة ـ الثيران، البطّ ـ التي لا تحمل أي مغزى عاطفي، فإن موقف البالينيين تجاه الحيوانات هو موقف النفور، حتى إنهم يعاملون كلابهم الكثيرة ليس فقط بغِلْظة بل أيضاً بقسوة تقرب من حد المرض. وحين يتماهى الرجل الباليني مع ديكه، فهو يتماهى ليس مع ذاته العليا، أو حتى مع قضيبه فحسب، بل هو يتماهى في الوقت ذاته مع أقصى مخاوفه وأحقاده؛ وبكونه ذلك الكائن المزدوج الشعور، فهو يتماهى أيضاً مع مصدر فتنته ـ «قوى الظلام».

إن الرابط واضح تماماً بين الديوك وهواية صراع الديكة مع هكذا قوى، مع الشياطين الحيوانية التي تهدد باستمرار باقتحام تلك المساحة الصغيرة التي نظفها الباليني من شوائب الحياة ليبني فيها حياته؛ فالشياطين تهدد باقتحام هذه المساحة والتهام ساكنيها. وبذلك، فإن أي صراع ديكة، هو في مُنطلقه، قربان من الدم المسفوح، يقدم، مع التراتيل التعبُّدية المناسبة، إلى الشياطين لتهدئة جوعها العتيق إلى لحوم البشر، فلا يُقام احتفال إلا بعد إجراء هذا القُربان. (فلو حصل أن صُرف النظر عن هذا القربان، فسيكون حتمياً أن يقع شخص ما في الاحتفال في حالة من الغشية ويتخذ صوت روح غاضبة ليأمر بتصحيح هذا السهو). وتدخل مثل هذه القرابين في العبادات الجماعية التي تأتي استجابة للكوارث الطبيعية ـ المرض، فشل المحاصيل، تفجُّر البراكين ـ بشكل دائم تقريباً. وفي ذلك العيد الشهير في بالي، «يوم الصمت/ التهدئة» (نجيبي)، حيث يجلس الجميع صامتين بلا حراك لتجنب الاحتكاك مع الشياطين التي تنتشر مطرودةً من الجحيم مؤقتاً، حتى ذلك العيد تسبقه، في اليوم

السابق، مباريات صراع الديكة على نطاق واسع (وتكون قانونية في هذه الحالة) في كل قرية من قرى الجزيرة تقريباً.

ففي صراع الديكة، ينصهر الإنسان والحيوان، والخير والشر، الأنا والهو، القوة الخلاقة للرجولة المُثارة والقوة المدمرة للحيوانية الفالتة، تنصهر كلها في مسرحية دموية من الحقد والقسوة والعنف والموت. ولذلك فليس من المستغرب، وهذه قاعدة لا تختلف، عندما يأخذ صاحب الديك الفائز جثة الديك الخاسر ـ وغالباً ما تكون الجثة ممزقة أشلاءً على يد صاحب الديك الخاسر في نوبة من الغضب الشديد ـ إلى منزله ليأكله، يكون ذلك بمشاعر ممزوجة من الحرج الاجتماعي، والتعالي المعنوي، والاشمئزاز الجمالي والبهجة الوحشية. كما إنه من غير المستغرب أن يندفع الرجل الذي يخسر مباراةً مهمة بتحطيم أضرحة عائلته ويأخذ بشتم الآلهة، وهذا يشكل فعل انتحار ميتافيزيقي (واجتماعي). وكذلك عندما يريد الباليينون إقامة شبيه على الأرض للجنة والجحيم فإنهم يقارنون الأولى بحالِة شخص كان ديكه قد ربح المباراة للتو، والأخرى بحالة رجل خسر ديكُه المباراة.

المباراة

تقام مباريات صراع الديكة (تيتادجين (tetadjen)؛ سابونغان (sabungan)) على حلبة تبلغ مساحتها خمسين قدماً مربعاً. وتبدأ عادةً حوالى عصر النهار وتمتد لثلاث أو أربع ساعات، حتى الغروب. وهي تشمل تسع أو عشر مباريات (سيهيت (sehet)) في برنامجها. وتشبه كل واحة من المباريات أخواتها في النمط العام بدقة: فليس هناك واحدة رئيسية، وليس هناك رابط بين كل مباراة وأخرى، وليس هناك تغيير في شكل المباريات، ويكون ترتيب المباريات اعتباطياً.

وبعد انتهاء إحدى المباريات يجري تنظيف الحطام العاطفي وإزالته - تُدفع المراهنات، تُطلق الشتائم، تُمتلك الجثث - ثم ينسل سبعة أو ثمانية، أو ربما دزينة، من الرجال إلى الحلبة بلا مبالاة وهم يحملون معهم ديكاً يفتشون له عن خصم منطقي. وتجري هذه العملية، التي نادراً ما تستغرق أقل من عشر دقائق، وغالباً يكون الوقت أطول كثيراً من ذلك، بطريقة هادئة وغير مباشرة، وبمشاعر مخفية. أما غير المعنيين مباشرة فلا يعيرون الأمر إلا انتباهاً مواربأ خفياً؛ أما أولئك المعنيون مباشرة، وهم عادةً يشعرون بالحرج من اهتمامهم، فهم يتظاهرون وأن الأمر كله غير حقيقي وغير حاصل.

وحالما يتم العثور على الديك الخصم، يتراجع الآخرون باللامبالاة المدروسة نفسها، ثم تثبَّت المهاميز (تادجي (tadji)) على الديكين المختارين - والمهاميز هي عبارة عن سيوف فولاذية صغيرة حادة، يبلغ طول الواحد منها حوالى أربع أو خمس بوصات (10 - 12,5 سم). وهذه عملية حساسة لا يتقنها إلا عدد قليل (حوالي الستة) في معظم القرى. والرجل الذي يثبِّت المهاميز يقدمها من عنده، وإذا ربح الديك الذي يدعمه، فإن صاحبه يكافئه بفخذ الديك الخاسر. ويتم تثبيت المهاميز بربطها بشريط طويل حوالى كعب المهماز وساق الديك. ولأسباب سآتي على ذكرها قريباً، تختلف العملية من حالة إلى أخرى، وهي عملية دقيقة ومتقنة إلى حد الهوس. وهناك تراث طويل في ما يخص المهاميز - فهي لا تُشحذ إلا عند الخسوف أو الكسوف، وفي غياب القمر، ثم إنها يجب أن تُحفظ بعيداً عن أنظار النساء، وما إلى ذلك. وهي تُعامَل، عند الاستعمال المباشر وغير ذلك، بذلك المزيج الغريب من الارتباك والانهماك والاستمتاع الشهواني الذي يحس به الباليون إجمالاً عند التعامل مع الأشياء الطقوسية.

حالما تثبت المهاميز، يحمل الديكين مدبراهما (اللذان قد يكونان صاحبيهما أو رجلين غيرهما) ويضعانهما في مواجهة أحدهما الآخر في وسط الحلبة[9]. وتوضع ثمرة جوز الهند فيها ثقب صغير في دلو من الماء، حيث تستغرق حوالى إحدى وعشرين ثانية لتغرق في الماء، وتُسمى هذه الفترة تْجينغ (tjeng)، وهي تبدأ وتنتهي بقرع الناقوس القرصي المشقوق. وفي خلال هذه الفترة لا يُسمح للمدبرين (بينغانكيب (pengangkeb)) بلمس الديكة. أما إذا لم يبدأ الديكان بالصراع خلال هذه الفترة، وهذا ما يحصل أحياناً، فإنهما يُسحبان ويُنفش ريشهما ويُنخزان، أو يُشتمان، ثم يُعادان إلى وسط الحلبة وتبدأ العملية من جديد. ويحدث أحياناً أن يرفض الديكان التقاتل مطلقاً، أو أن يلوذ أحدهما بالفرار باستمرار، وفي هذه الحالة يُحبسان سوية في قفص من الخوص، وعادةً ينجح هذا التدبير بجعلهما يشتبكان.

أما ما يحصل في معظم الحالات فهو أن الديكين يبدءان بالهجوم تواً بخفق الأجنحة ونقر الرأس ورفس السيقان في ما يشبه انفجاراً للغضب الحيواني الصافي، المطلق، والجميل بطريقته الخاصة، وكأنه مشهد تجريدي، وكأنه صورة أفلاطونية للحقد. وفي

(9) في ما خلا بعض المباريات الصغيرة غير الهامة (للمزيد عن مسألة «أهمية» المباراة، انظر أدناه)، فإن تثبيت المهاميز عادة يقوم به شخص آخر غير صاحب الديك. وتدبير المالك لديكه في المباراة يعتمد إلى حد ما على مدى مهارته في هذا الشأن. وهذا بدوره متعلق بأهمية المباراة. وعندما يكون مدبّر الديك أو مثبت مهاميزه شخصاً غير مالكه، فإنه يكون دائماً تقريباً واحداً من الأقرباء اللصيقين ـ شقيق أو ابن عم ـ أو صديقاً مقرباً. وبهذا يكون امتداداً لشخصية المالك، وهذا ما يثبته أن أياً منهم سوف يشير إلى الديك بكلمة «لي» ويقول «أنا» قاتلت فلاناً، وهكذا. أضف إلى ذلك ان ثلاثي المالك ـ المدبّر ـ المثبت عادةً ما يكون ثابتاً، مع أن الأفراد قد يشتركون في مباريات أخرى وهم غالباً ما يتبادلون الأدوار).

خلال لحظات يكون أحد الديكين قد سدَّد ضربة قوية بمهمازه للديك الآخر. ويقوم مدبِّر الديك الضارب بالتقاطه تواً حتى لا يتعرض لضربة انتقامية، وإذا لم يفعل ذلك فقد تنتهي المباراة بتعادل مميت حيث يقطِّع الطائران أحدهما الآخر إرباً إرباً بوحشية بالغة، فغالباً ما يحصل أن يعلق المهماز في لحم الضحية، ويصبح الديك المعتدي تحت رحمة خصمه الجريح.

وبعودة الطائرين إلى أيدي مدبريهم من جديد، تُترك ثمرة جوز الهند لتغرق ثلاث مرات، وبعد ذلك يجب أن يُعاد الديك الذي سدد الضربة إلى الحلبة ليظهر ثباته، وهذا ما يظهره بالتجول بتكاسل حول الحلبة لفترة غرق جوزة الهند. ثم تترك الثمرة لتغرق مرتين أُخريين وبعدها يجب أن تبدأ المباراة من جديد.

خلال هذه الفترة، وتستمر أكثر بقليل من دقيقتين، يكون مدبر الديك الجريح يعمل عليه بشكل محموم، كما يفعل مدرب الملاكمة حين يعالج ملاكماً مجروحاً بين جولات المباراة، لتحضيره لمحاولة يائسة أخيرة للفوز، فهو ينفخ في فمه، ويضع رأس الطائر بكامله في فمه ويمص وينفخ، وينفش ريشاته ويحشو جروحه بأنواع العقاقير المختلفة، وبالعموم، يجرب أي شيء يخطر بباله لإثارة ما قد يكون قد تبقى من حمية في ذلك الطائر. وعندما يحين الوقت لإعادة الديك إلى الحلبة يكون المدبِّر قد تبلَّل تماماً بدم الديك، إلا أن المدبر الماهر، في مباراة كهذه يساوي وزنه ذهباً. وبعض هؤلاء المدبرين يستطيعون أن يجعلوا حتى الديك الميت يمشي على قدميه، على الأقل للمدة التي تستغرقها الجولة الثانية والأخيرة.

وفي المعركة الحاسمة (هذا إذا حصلت؛ فالديك الجريح أحياناً يلفظ أنفاسه الأخيرة بين يدي مدبره، أو عندما يعود إلى الحلبة)، يمضي الديك الذي سدد الضربة الأولى لإنهاء خصمه الذي يكون قد

أوهنته تلك الضربة. ولكن هذه النتيجة ليست بحتمية، فإذا كان الديك يستطيع السير، فهو يستطيع القتال، وإذا كان يستطيع القتال، فهو يستطيع أن يقتل، فالمهم في حسم المباراة هو أيٌّ من الديكين يلفظ أنفاسه قبل الآخر، فإذا تمكن الديك الجريح من تسديد طعنة إلى خصمه وتمكن بعد ذلك من أن يمضي ولو مترنحاً حول الحلبة إلى أن يسقط الديك الآخر أرضاً، يكون رسمياً هو الرابح، حتى ولو سقط هو نفسه أرضاً بعد لحظات.

ويتحلق الجمهور بكثافة حول الحلبة ويتابعون المباراة بهدوء شبه تام. وتراهم يحركون أجسادهم بطريقة حسية تنم عن التعاطف مع الحيوانين، وهم يشجعون بطلهم بحركات من أيديهم من دون صوت، وبحركات من أكتافهم والتفاتات رؤوسهم، وهم يتهادون بشكل جماعي كلما مال الديك ذو المهماز القاتل إلى أحد جوانب الحلبة (ويُذكر أن المتفرجين قد يفقدون عيناً أو إصبعاً من شدة الانتباه)، ويهبون من جديد بينما هم ينظرون إلى الجانب الآخر. وتحيط بهذه المسرحية المثيرة مجموعة واسعة من القواعد المدروسة بشكل فائق والمفصّلة تفصيلاً دقيقاً.

إن هذه القواعد، ومعها الحكايات التراثية الموسعة عن الديكة وصراع الديكة، مدوَّنة في مخطوطات من ورق النخيل (لونتار (lontar)؛ رونتال (rontal)) تُتوارث جيلاً بعد جيل جزءاً من التقليد القانوني والتراثي العام للقرى، ففي المباراة، يكون الحَكَم (ساجاكومونغ (saja komong)؛ دجورو كيمبار (djuru kembar)) - وهو الرجل الذي يعالج أمر ثمرة جوز الهند - مسؤولاً عن تطبيق هذه القواعد، وسلطته مطلقة. ولم أر أبداً حُكْماً للحكم يُناقش في أي موضوع، حتى من الخاسر الكسير الفؤاد، حتى أنني لم أسمع أبداً، ولا حتى في الخفاء، اتهاماً لأيٍّ من الحكام بالجور في

الحكم، ولا حتى تذمراً ضد الحكام على وجه العموم. ولا يقوم بهذا العمل إلا المواطنون من أهل الثقة والصلابة والمعرفة، نظراً لتعقيد القانون الذي يحكم المباريات، والواقع أن الناس لن يحضروا ديوكهم إلا إلى مباريات يحكمها مثل هؤلاء الأشخاص. كما إن أي اتهامات بالغش، على نُدرتها، تُرفَع إلى هؤلاء الحكام من وقت لآخر؛ كما إن الحَكَم هو الذي يقرر في تلك الحالات، وهي غير نادرة، حيث يموت الديكان سويةً، هو الذي يقرر بشأن أي من الديكين قضى قبل الآخر (مع أنه قد يحصل تعادل فيموت الديكان معاً، ولكن البالينيين لا يهتمون بمثل هذه النتيجة). ويشبَّه الحكم بالقاضي وبالملك وبالكاهن وبرجل الشرطة، وهو كل هؤلاء معاً، وتحت إمرته الواثقة تمضي العواطف الحيوانية الفائرة في المباراة ضمن مسارها المدني القانوني. ولم يحصل في خلال عشرات مباريات صراع الديكة التي حضرتها في بالي أن شاهدت مرةً أي شجار حول القواعد. والحقيقة هي أنني لم أشاهد أي شجار علني سوى الشجار بين الديوك.

إن هذه الازدواجية العرضية لهذا الحدث، الذي إذا نظرنا إليه بوصفه حقيقة من حقائق الطبيعة رأيناه محض فعل غضب منطلق بلا قيود، وإذا نظرنا إليه على أنه واقع ثقافي، لتبَّدى لنا شكلاً متكاملاً، هذه الازدواجية المتقاطعة تعرِّف صراع الديكة كياناً سوسيولوجياً. ويُطلق إيرفينغ غوفمان (Erving Goffman) على صراع الديكة اسم «التجمع المركَّز»، وهو توصل إلى هذا التعريف بعد بحث عن اسم لشيء لا يتصف بالتفصيل والترتيب الكافيين ليستحق اسم «جماعة» ولا هو خلوٌ تماماً من التركيب بحيث يستحق اسم «حشد» أو «جمهور» ـ والمعرَّف هنا هو جماعة من الناس منهمكون في نشاط انسيابي مشترك وهم يتواصلون مع بعضهم البعض من

ضمن هذا الانسياب[10]. وهذه التجمعات تلتقي ثم تتفرق؛ والمشاركون فيها يتقلبون؛ ويتصف النشاط الذي يركز هذا التجمع بالتقطُّع والتميُّز ـ فهو عملية مجزّأة تحصل ثم تتكرر وليست عملية مستمرة ثابتة. وهي تتشكل بحسب الموقف الذي يستثيرها، والأرضية التي تتموضع عليها، على حد قول غوفمان، ولكنها تبقى متشكلة، وهي مع ذلك ذات شكل معبِّر. والأرضية تُصنَّع تبعاً للموقف، في مداولات لجنة المحلفين، في العمليات الجراحية، في لقاءات المباني، في الاعتصامات، في مباريات صراع الديكة، كل ذلك بحسب القناعات التراثية المركوزة ـ وهنا، كما سنرى لاحقاً، تحكمها احتفالات الخصومة في مجال المكانة الاجتماعية ـ التي لا تحدد البؤرة فحسب، بل هي تخلقها فعلاً، بتجميعها للأشخاص الفاعلين/ الممثلين وبترتيبها لمشهدية الحدث.

وفي الأزمنة القديمة (قبل الغزو الهولندي في 1908)، حين لم يكن هناك موظفون رسميون يجوبون المناطق لإصلاح الأخلاق العامة، كانت إقامة مباراة صراع الديكة مجرد مسألة مجتمعية. وبالنسبة إلى الذكر البالغ في المجتمع، كانت مسألة جلب ديك إلى المباراة في الصراع واجباً من واجبات المواطنية؛ وكانت الضرائب التي تجبى من المباريات، التي كانت تقام في أيام السوق، مصدراً رئيسياً من مصادر الدخل العام؛ وكانت رعاية هذا الفن من المسؤوليات المنصوص عليها للأمراء؛ وكانت حلبة صراع الديكة، أو الوانتيلان (wantilan)، تقوم في مركز القرية على مقربة من المعالم المدينية الأخرى في الحياة البالينية ـ دار مجلس القرية، معبد الأصل، السوق، برج الإشارة،

---

(10) E. Goffman, *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1961), pp. 9-10.

وشجرة تين البنغال (التي كان يجلس في ظلها التجار). أما اليوم، وفي ما خلا بعض المناسبات الخاصة، فإن الأخلاقية الحديثة تجعل من المستحيل الربط بين أنواع الإثارة التي توفرها الحياة العامة وبين الرياضات الدموية، إلا أن هذا الربط لايزال موجوداً وفاعلاً، وإن يكن بشكل أقل صراحة. ولكشف هذا الرابط، يتعين علينا أن نلتفت إلى جانب من جوانب مباريات صراع الديكة تتمحور حوله سائر الجوانب، وهي تمارس قوتها من خلاله، وهو جانب كنت قد تجنبت ذكره عمداً حتى الآن. عنيت به جانب المراهنة والمقامرة.

نُسب المراهنات والمراهنة المتساوية

إن من سمات البالينيين أنهم لا يفعلون شيئاً بطريقة بسيطة إذا كان بإمكانهم أن يفعلوه بطريقة ملتوية ومعقدة، ومباريات صراع الديكة ليست استثناءً من هذه القاعدة العامة.

بدايةً، هناك نوعان من الرهانات، أو طوه[11] (toh). فهناك الرهان المركزي الوحيد في المركز بين الأفرقاء الأساسيين (ويدعى طوه كيتينغاه (toh ketengah)). وهناك جمهرة من الرهانات الهامشية الجانبية التي تدور حول الحلبة بين الجمهور (طوه كيساسي toh)

---

(11) لهذه الكلمة، التي تعني حرفياً علامة أو بقعة لا تُمحى، كما في الوحمة أو العلامة في جلد المولود، أو العِزق في الحصاة، استعمالات كثيرة منها الوديعة في قضية تُنظر في المحكمة، أو الرهن، أو الضمان المقدم في القرض، أو الشخص الذي ينوب عن آخر في احتفال أو قضية قانونية، أو العربون المقدم في صفقة تجارية أو العلامة التي توضع في حقل إشارةً إلى نزاع حول ملكيته، أو وضعية الزوجة الخائنة التي يجب على زوجها أن يحصل من عشيقها على عِوَض أو أن يتنازل له عنها، انظر: Korn, *Het adatrecht van Bali*; Th. Pigeaud, *Javaans-nederlands handwoordenboek* (Groningen, Batavia, Bij J. B. Wolters' uitgevers-maatschappij n.v., 1938), and H. H. Juynboll, *Oudjavaansch-Nederlandsche Woordenlijst* (Leiden: E. J. Brill, 1923).

(kesasi). ويتسم النوع الأول بالضخامة، والثاني بالضآلة. كما يتسم الأول بأنه جماعي حيث يدخل فيه عدد من المراهنين المتحلقين حول صاحب الديك؛ ويتسم الثاني بالفردية، أي من رجل إلى رجل. ويتصف النوع الأول بأنه هادئ ومدروس ومدبَّر على نحو يشبه المؤامرة بين الحَكَم والمراهنين المتحالفين المتحلقين في وسط الحلبة مثل مجموعة من المتآمرين؛ أما الثاني فيحصل وسط صيحات الجمهور المتعالية، حيث يقدم البعض مراهنات ويتقبلها آخرون من الجمهور المهتاج المتحلق حول أطراف الحلبة. والفارق الأغرب بين النوعين، وكما سنرى هو الأكثر كشفاً، **هو أنه بينما يكون الأول، من دون استثناء، من المراهنات المتساوية، فإن الثاني، ومن دون استثناء أيضاً، لا يكون كذلك البتة**، فالقطعة النقدية المستقيمة عند المركز تكون منحرفة عند الطرف.

رهان المركز هو الرهان الرسمي، وتسيِّجه وتحميه شبكة من القواعد، وهو يقوم بين مالكَي الديكين، ويشهده ويشرف عليه الحَكَم[12]. وهذا الرهان الذي هو، برأيي، دائماً نسبي، وأحياناً بالغ الضخامة، لا يجمعه المالك الذي يتم ذلك باسمه، بل يشترك معه في ذلك أربعة أو خمسة، وأحياناً سبعة أو ثمانية، من المتحالفين معه ـ أقارب أو أصدقاء في القرية وجيران أو أصدقاء مقربون. وفي حال لم يكن المالك من الموسرين، فهو قد لايكون المساهم الرئيسي؛ ومع ذلك، فيجب أن تكون مساهمته قيمة لكي يُظهر أنه ليس هناك تدليس أو احتيال في القضية.

(12) يُدفع الرهان المركزي نقداً من قبل الطرفين قبل بدء الصراع فعلياً. ويحتفظ الحَكَم بالمبالغ لحين إصدار القرار ثم يسلمها للفائز، وهذا ما يجنِّب الأطراف أشياء كثيرة منها الإحراج الذي قد يتعرض له الرابح والخاسر في حال اضطر الأخير إلى دفع المبلغ بعد هزيمته. ويُحسم منه ما نسبته 10 في المئة من أرباح الرابح لحصة الحَكَم ورُعاة المباراة.

وفي ما خص المباريات السبع والخمسين التي أمتلك عن رهاناتها المركزية معطيات دقيقة وموثوقة، فإن المدى كان يتراوح بين الخمس عشرة رينغيت (وحدة العملة) والخمسمئة، بمعدل وسطي يبلغ خمسة وثمانين، حيث يميل التوزع بشكل ملحوظ إلى نموذج ثلاثي: المباريات الصغيرة (15 رينغيت على جانبي 35) وهي تبلغ ما نسبته 45 في المئة من العدد الكلي؛ المباريات المتوسطة (20 رينغيت على جانبي 70) وتبلغ حوالى 25 في المئة؛ والمباريات الكبيرة (75 رينغيت على جانبي 175) وتبلغ حوالى 20 في المئة، وهناك حالات قليلة لمباريات بالغة الصِغَر أو بالغة الكِبَر على طرفي المدى. وفي مجتمع يبلغ الدخل اليومي العادي للعامل اليدوي فيه ـ مثل صانع الطوب أو عامل المزرعة أو الحمَّال في السوق ـ حوالى ثلاثة رينغيت في اليوم، وبالنظر إلى أن المباريات كانت تقام كل يومين ونصف في المعدل في المنطقة التي كنت أدرسها، فإن المقامرة التي تحدثنا عنها تبلغ حدود الخطورة، حتى ولو كانت الرهانات جماعية وليست فردية.

أما الرهانات الجانبية، فهي شأن آخر مختلف تماماً، فبدلاً من الاتفاق الهادئ القانوني في رهان المركز، فإن المراهنة هنا تشبه ما كان يحصل عندما كانت مبادلات البورصة تجري على الرصيف. هناك نمط ثابت ومعروف لنُسب المراهنات يجري في سلسلة متواصلة من عشرة ـ إلى ـ تسعة عند الطرف القصير إلى اثنين ـ إلى ـ واحد عند الطرف الطويل: 10 ـ 9، 9 ـ 8، 8 ـ 7، 7 ـ 6، 6 ـ 5، 5 ـ 4، 4 ـ 3، 3 ـ 2، 2 ـ 1، فالرجل الذي يرغب في المراهنة على الديك **الدُوني** (الذي لا يُتوقع فوزه) (ولندع جانباً الآن كيفية تصنيف الديوك بين **مفضَّل** يُتوقع فوزه، كيبوت (kebut)، و**دوني**، نغاي (ngai)) يأخذ بالصياح بالرقم على الطرف القصير معلناً نسبة المراهنة التي يرغب في

أخذها. بمعنى، أنه إذا صاح غاسال «خمسة»، فهو يريد الديك الدوني بنسبة مراهنة خمسة إلى أربعة (أو، بالنسبة إليه، أربعة ـ إلى ـ خمسة)؛ وإذا صاح «أربعة»، فهو يريده بنسبة أربعة ـ إلى ـ ثلاثة (حيث يدفع أيضاً «الثلاثة»)؛ وإذا صاح «تسعة»، فهو يقصد تسعة ـ إلى ـ ثمانية، وهلم جرّاً. والرجل الذي يراهن على المفضّل، وبهذا يحاول إعطاء النُسب من الطرف القصير، فهو يصيح معلناً اللون/النوع لذلك الديك ـ «البُني»، أو «المبقَّع»، أو ما إلى هنالك(13).

---

(13) في الواقع، إن تصنيف الديوك، وهو عملية معقدة (وقد جمعت حوالى عشرين صنفاً، وهي ليست لائحة كاملة بأي حال)، لا يرتكز إلى اللون فقط، بل إلى سلسلة من الجوانب المستقلة المتداخلة، التي تشمل ـ إلى جانب اللون ـ الحجم وسماكة العظام والريش والطبْع (إلا أن ذلك لا يشمل النسل، فالباليينيون لا يستولدون الديوك ويربونها، ولا هم، بحسب ما اكتشفت، فعلوا ذلك قبلاً البتة. والديك الأصيل (*asil*)، أو ديك الأدغال، الذي هو الصنف الأساسي المعتمد في الصراع حيثما وجدت هذه الرياضة، موطنه الأصلي هو جنوب آسيا، ويمكن للمرء أن يبتاع ديكاً جيداً من هذا الصنف في قسم الدجاج من أي سوق باليني بثمن يتراوح من أربعة أو خمسة رينغيت إلى خمسين فما فوق). وليس عنصر اللون سوى العنصر المستعمل عادة في تسمية صنف الديك، إلا في حال كان الديكان اللذان هما من صنفين مختلفين ـ كما يجب أن يكونا من حيث المبدأ ـ كان لهما اللوان ذاته، وفي هذه الحالة تستعمل دلالة ثانوية إضافية من التصنيفات الأخرى («الكبير المبقَّع» مقابل «الصغير المبقَّع». . . إلخ). وتتناسق الأصناف مع جوانب كونية متعددة تساعد في تشكيل المباريات، بحيث، مثلاً، تنزل للصراع ديكاً صغيراً عنيداً ذا بقع بنية على ريش أبيض مسطح وساقين نحيفتين من الجانب الشرقي للحلبة في يوم معين من أيام الروزنامة البالينية المعقدة، وتُنزل ديكاً كبيراً حذر الطبع أسود اللون بالكامل ذا ريش مُقنبر وساقين سمينتين من الجانب الشمالي للحلبة في يوم آخر، وهكذا دواليك.وهذا كله، طبعاً، مسجَّل في مخطوطات ورق النخيل، وهو موضوع مناقشة لا تنتهي بين البالينيين (وليس كلهم يتبعون أنظمة متطابقة)، وإن تحليلاً تكوينياً ـ رمزياً شاملاً لظاهرة تصنيف الديكة قد يكون ذا منفعة كبيرة لذاته وكذلك ملحقاً لتوصيف مباراة صراع الديوك على السواء. إلا أن المعطيات التي بحوزتي، على الرغم من سعتها وتنوعها، لا تتسم بالشمول ولا بالمنهجية الكافية لمحاولة مثل هذا التحليل هنا. وللاطلاع على عرض أشمل للأفكار البالينية حيال الجوانب الكونية، انظر: Belo, ed., *Traditional Balinese Culture;* *Essays*, and J. L. Swellengrebel [et al.], *Bali: Studies in Life, Thought and Ritual* (The Hague; Bandung: Van Hoeve, 1960)

وبينما يجول الآخذون (الداعمون للديك الدوني) والمعطون (الداعمون للمفضل) وهم يصيحون، يبدأون بالتركيز على أحدهم الآخر بصفتهم متراهنَيْن محتملين، وغالباً ما يحدث ذلك من طرف إلى آخر عبر الحلبة. ويحاول الآخذ أن يقنع الآخر بالصياح للقبول بالنُسب الأطول، ويحاول المعطي بالصياح أن يقنع الآخذ بالنُسب الأقصر[14]. ويشير الآخذ، وهو الذي يحاول الإقناع في هذا الموقف، إلى كمية الرهان الذي يرغب في وضعه على النُسب التي يصيح بها برفع عددٍ من أصابعه أمام وجهه والتلويح بها بحيوية بالغة، فإذا أجاب المعطي، الذي تُطلب موافقته، بإشارة مماثلة، وقع الرهان؛ وإذا لم يفعل ذلك، ينتقل الاثنان ويشيحان بنظرهما ويبدءان بالبحث عن شخص جديد.

إذاً، فإن المراهنة الجانبية، التي تحصل بعد إتمام المراهنة المركزية وإعلان حجمها، تتكون من صيحات تتعالى تدريجياً بينما يدور داعمو الديك الدوني على الجمهور يقدمون عروضهم لمن يقبل بها، بينما يصيح داعمو الديك المفضل ولكن لا يعجبهم السعر المعروض، بهياج مماثل معلنين لون الديك لإظهار مدى رغبتهم الجامحة في المراهنة ولكنهم يرغبون بنُسب أقصر.

ويحصل دائماً تقريباً أن تبدأ الصيحات بنُسب المراهنات، وهي تميل إلى أن تكون توافقية للغاية حيث يصيح الصائحون كلهم

(14) ينبغي أن نلحظ، لغرض إتمام الدراسة الإثنوغرافية، أن من الممكن للرجل الذي يدعم الديك المفضل ـ المعطي ـ أن يقدم رهاناً بحيث يربح إذا فاز الديك الذي يراهن عليه أو إذا كان هناك تعادل، حيث يكون هناك تقصير للنُسب (وليس بحوزتي حالات كافية، ولكن يحصل تعادُل على ما يبدو ومرةً كل خمس عشرة أو عشرين مباراة)، في مثل هذه الحالة يظهر رغبته تلك بالصياح سابيه (sapih) تعادل بدلاً من أن يذكر في صياحه نوع الديك، إلا أن هكذا مراهنات نادرة الوقوع في الواقع.

بالشيء نفسه، تبدأ قريباً من الطرف الطويل للمدى ـ خمسة إلى أربعة أو أربعة إلى ثلاثة ـ ثم تنتقل باتجاه الطرف القصير، أيضاً بشكل توافقي، بسرعة قد تزيد أو تنقص، وإلى درجة قد تعلو أو تنخفض، فالرجال الذين يصيحون «خمسة» ولا يجدون من يجيبهم سوى بصيحات «البني» يأخذون بالصياح «ستة»، فإما أن ينجذب الآخرون إلى هذا العرض سريعاً أو ينسحبون من المشهد بعد فشل عروضهم الزائدة السخاء باجتذاب المراهنين، فإذا حصل التغيير ولم يجدوا من يراهن معهم، تتكرر العملية بالانتقال إلى «السبعة» وهكذا دواليك، ولكن هذا نادر الحصول، ولا تصل النسب إلى الحدود القصوى بـ «تسعة» أو«عشرة» إلا في المباريات الكبرى، وأحياناً، وحين الا يكون هناك تناسب بين الديكين، فقد لا نجد حركة صاعدة في العروض مطلقاً، ولا حتى حركة نازلة إلى أربعة أو ثلاثة، أو ثلاثة إلى اثنين، وفي حالات نادرة جداً جداً إلى اثنين إلى واحد، ويتصاحب هذا الانتقال مع تزايد في العدد. إلا أن النمط العام هو في تحرك المراهنات بمسافة قد تقصُر أو تطول على الميزان باتجاه القطب غير الموجود للمراهنة المتساوية، بالنسبة إلى المراهنات الجانبية، حيث تقع الغالبية الساحقة من المراهنات في حدود الأربعة إلى ثلاثة وصولاً إلى ثمانية إلى سبعة[15].

---

(15) إن التفاصيل الدقيقة لديناميات حركة المراهنة لهي واحدة من أعقد جوانب المباراة وأكثرها إثارة للاهتمام، وبالنظر للظروف المحمومة التي تجري فيها، هي من أكثرها صعوبة للتمحيص والدرس. وللتمكن من دراستها دراسة فاعلة دقيقة، قد يكون من الضروري استخدام عدد من المراقبين بالإضافة إلى تسجيلها على فيلم سينمائي. وحتى من وجهة نظر انطباعية - وهذا ما هو متاح لإثنوغرافي وحيد وجد نفسه في خضم هذه العملية المعقدة. يبدو من الواضح أن هناك بعض الرجال الذين يقودون العملية إن على صعيد تحديد الديك المفضل (بصيحاتهم الافتتاحية معلنين نوع الديك المرجح، وهذا يشكل بداية العملية) أو في توجيه حركة نُسب المراهنات، وسيكون «قادة الرأي» هؤلاء، بكونهم من المواطنين الذين=

ومع اقتراب لحظة إطلاق الديكة من أيدي المدبرين، يتعالى الصراخ، وعلى الأقل حين يكون الرهان المركزي كبيراً، يصل إلى حدود السُعار في الاهتياج، بينما يقوم المراهنون الذين فشلوا حتى تلك اللحظة في إيجاد من يستجيب لهم بمحاولات يائسة للعثور على من يقبل رهانهم بمبلغ من المال من ضمن إمكانياتهم. (وعندما يكون الرهان المركزي صغيراً، يحصل العكس: تهمد المراهنات، ويسود الصمت، وتتطاول النُسب ويفقد المشاهدون اهتمامهم بما يحصل). وعندما تكون المباراة جيدة الترتيب ويكون فيها الرهان كبيراً ـ وهذا هو النوع الذي يعتبره البالينيون «الصراع الحقيقي» ـ يشتد صياح الجمهور إلى درجة كبيرة مع الإحساس باقتراب اندلاع حالة من الفوضى العارمة مع كل أولئك الرجال الذين يصيحون، ويلوحون بأيديهم ويتدافعون، ويزداد الموقف حدةً مع هبوط السكون المفاجئ الفوري، حيث يكون الحال وكأن شخصاً ما قد أطفأ التيار، مع قرع الناقوس المشقوق، وإنزال الديكين إلى الحلبة، وبدء المعركة.

ومع انتهاء المعركة، التي تستغرق ما بين خمس عشرة ثانية وخمس دقائق، **تُدفع أرباح المراهنات على التو.** وليس هناك على الإطلاق سندات بدفع آجل أو إيصالات قروض، على الأقل بالنسبة إلى الخصم في المراهنة. وقد يكون للمرء، طبعاً، أن يستدين من صديق قبل أن يضع رهاناً أو يقبل رهاناً، ولكن عليه، لكي يقترح

= يتمتعون بالصلابة والخبرة بصراع الديكة، موضوع دراسة في ما يأتي. وإذا بدأ هؤلاء بتغيير نداءاتهم، فسيتبعهم الآخرون؛ وإذا بدأوا بإجراء المراهنات، فسيفعل آخرون فعلهم. مع أنه سيكون ثمة دوماً مراهنون محبطون كُثُر يصيحون طالبين نسباً أقصر أو أطول حتى النهاية. وتنتهي الحركة هنا إلى حد كبير، إلا أن الوصول إلى فهم تفصيلي للعملية برمتها غير ممكن من دون وجود منظِّر صاحب قرار مسلَّح بملاحظات دقيقة عن السلوكات الفردية، وهذا، للأسف، غير محتمل الحصول.

رهاناً أو يقبل به، أن يكون المال جاهزاً في يده، وفي حال الخسارة، عليه أن يدفعه مباشرة، قبل بدء المباراة اللاحقة. وهذه قاعدة حديدية لا تختلف، وكما إنه لم يحصل أن شكك أحدٌ بقرار الحَكَم على ما نُمي إلي (مع أنه قد يكون حصل ذلك من دون شك)، فلم أسمع أبداً إن احداً تهرَّب من دفع الرهان، وربما كان ذلك عائداً إلى أن عواقب مثل هذا الأمر، بالنظر إلى حالة الهياج في الجمهور، قد تكون كارثية وفورية بالنسبة إلى من يغش أو يتهرب من دفع الرهان.

في أي حال، إن هذا الاختلاف الشكلي بين المراهنات المركزية المتوازنة والمراهنات الجانبية غير المتوازنة هو الذي يشكل الصعوبة الأكبر في عملية التحليل بالنسبة إلى نظريةٍ ترى في مراهنات صراع الديكة رابطاً يصل بين هذه المباريات والعالم الأوسع للثقافة البالينية. وهو أيضاً يشير إلى الطريقة التي ينبغي اتباعها في حل هذه الصعوبة وإظهار الرابط.

والنقطة الأولى التي ينبغي ملاحظتها في هذا الخصوص هو أنه كلما كان الرهان المركزي مرتفعاً ازداد احتمال أن تكون المباراة مستوية. والاعتبارات المنطقية تشير إلى ذلك، فإذا كنت تراهن بخمس عشرة رينغيتاً على ديك معين، فقد تكون مستعداً لتقبل المراهنة المتساوية حتى لو كنت تشعر بأن الديك الذي تراهن عليه أقل احتمالاً للفوز. أما إذا كنت تراهن بخمسمئة، فالأرجح أنك لن تكون راغباً بذلك. ولذلك، ففي المباريات التي تكون فيها المراهنات كبيرة، وفيها طبعاً يتصارع الديوك الأفضل، تبذل عناية كبيرة للتأكد من التساوي بين حالتي الديكين في ما خص الحجم والحالة العامة والمشاكسة في الطبع وما إلى هنالك قدر المستطاع. وتُستخدم الطرق المختلفة في وضع المهاميز على أرجل الديوك لتأمين ذلك، فإذا بدا أن أحد الديكين أقوى من الآخر، يجري اتفاق لوضع مهامزه على

زاوية أقل منفعةً له ـ وهو نوع من الإعاقة للديك يمهر به مثبِّتو المهاميز، على ما يقال. كما يُعتنى باستخدام مدبِّرين مهرة لكي يتساوى الديكان في المقدرة على القتال.

باختصار، في مباراة هامة تكون فيه المراهنة كبيرة يكون الضغط شديداً لجعل المباراة متساوية في الحظوظ، ويكون الجميع مدركين لذلك. أما في المباريات المتوسطة الأهمية فيكون الضغط أقل حدة، ويَقِل كذلك في المباريات الصغرى، على الرغم من بذل الجهود لجعل الحظوظ متقاربة في المباراة، ذلك أنه حتى في مباراة صغرى، حيث يراهن الرجل بخمس عشرة رينغيتاً (أي ما يعادل أجر خمسة أيام عمل)، لا يرغب أحد في مراهنة متساوية في موقف غير مؤاتٍ. ثم إن الإحصاءات التي بحوزتي تؤيد ذلك، ففي المباريات السبع والخمسين التي شهدتها، ربح الديك المفضل ثلاثاً وثلاثين مرة، وربح الديك الدوني أربعاً وعشرين مرة، أي بنسبة 1,4 : 1. أما إذا وزعنا الأرقام على مراهنات مركزية تبلغ ستين رينغيتاً، تصبح النُسب 1,1 : 1 (اثنا عشر للمفضل، وأحد عشر للدوني) لأولئك الذين هم فوق هذا الخط، و1,6 : 1 (واحد وعشرون وثلاثة عشر) لأولئك الذين هم تحته. أو، إذا أخذنا الحدود القصوى، بالنسبة إلى المباريات الكبيرة جداً، حيث تكون المراهنات المركزية ما فوق المئة رينغيت، تبلغ النسبة 1 : 1 (سبعة وسبعة)؛ وبالنسبة إلى المباريات الصغيرة جداً، حيث تكون المراهنات دون الأربعين رينغيتاً، تبلغ النسبة 1,9 : 1 (تسعة عشر وعشرة)[16].

---

(16) بإفتراض وجود قابلية تغير ثنائية الحد فقط، فإن الفارق عن التوقعات المتساوية (خمسون - خمسون) في حالة الستين رينغيتاً وما دون يكون 1,38 انحرافاً معيارياً، أو (في اختبار أحادي الاتجاه) احتمال ثمانية في المئة بالصدفة فقط؛ وبالنسبة إلى حالة ما دون الأربعين رينغيتاً يكون 1,65 انحرافاً معيارياً، أو حوالى خمسة في مئة. وتشير حقيقة أن هذه =

ويتلو من هذه الفرضية ـ القائلة بأنه كلما ارتفعت المراهنة المركزية كلما ازدادت فرص المساواة في المباراة ـ يتلو منها شيئان: (1) كلما ارتفعت المراهنة المركزية، ازداد الانجذاب في المراهنة الجانبية نحو النسب الأقصر، والعكس صحيح؛ (2) كلما ارتفعت المراهنة المركزية، ازداد حجم المراهنة الجانبية، والعكس صحيح.

والمنطق هو ذاته في كلتا الحاتين، فكلما اقتربت المباراة من المراهنة المتساوية، نقصت جاذبية النُسب الأطول، وبذلك ترتفع فرص النُسب الأقصر حين تكون هناك من يتقبل الرهان. وتتضح هذه الحقيقة بمجرد التدقيق ومن تحليل البالينيين الخاص للقضية ومن الملاحظات المنهجية التي تمكنت من جمعها. وبالنظر إلى صعوبة إجراء تسجيلات دقيقة كاملة للمراهنات الجانبية، فمن المتعسَّر صياغة هذه الفكرة بالشكل الرقمي، إلا أنه في كل الحالات التي بين يدي، فإن نقطة التوافق بين مقْتَرِح نسبة المراهنة والموافِق عليها، وهي بمثابة صهوة دُنيا ـ قُصوى واضحة حيث تتجمع معظم المراهنات (بالتخمين، من ثلثين إلى ثلاثة أرباع في معظم الحالات)، كانت أبعد بثلاث أو أربع نقاط على السُلَّم باتجاه الطرف الأقصر بالنسبة إلى المباريات ذات المراهنات المركزية الكبيرة من المباريات الصغرى، بينما تتوزع المباريات المتوسطة الأهمية بين الطرفين. وفي التفصيل، فإن المناسبة ليست دقيقة بالطبع، إلا أن النمط العام متسقٌ تماماً: إن قدرة المراهنة المركزية على جذب المراهنات الجانبية باتجاه نمطها الخاص المتمثل

= الفوارق على الرغم من واقعيتها ليست حدِّية، من جديد، إلى أنه حتى في المباريات الصغرى نجد الميل مستمراً لإجراء مباريات بين ديكين متساويين في القدرات القتالية بشكل معقول، فالقضية هي قضية تخفيف نسبي للضغوط باتجاه المساواة، وليست إزالتها بالكامل. إن الميل في المباريات ذات المراهنات المرتفعة للمساواة شبه الكاملة بارز تماماً، وهو يشير إلى أن البالينيين يعرفون تماماً ما هم فاعلون.

بالمراهنة المتساوية يتناسب طرْداً مع حجمها، وذلك لأن الحجم متناسب طرداً إلى درجة تساوي الديكين في القدرة القتالية. أما بالنسبة إلى مسألة الحجم، فإن الحجم الكلي للمراهنات يكون كبيراً في المباريات ذات المراهنة المركزية الكبيرة لأن مثل هذه المباريات تُعتبر أكثر «أهمية وتشويقاً»، ولا يعني ذلك فقط أنها أقل قابلية للتنبؤ بالنتائج، بل، وهذا أهم، أن هناك على المحك فيها ما هو أكثر من المباريات الصغرى ـ في ما يتعلق بالمال، وفي ما يتعلق بنوعية الديوك، وبالتالي، كما سنرى، في ما يتعلق بالوجاهة الاجتماعية[17].

وهكذا يكون التناقض بين العملة المستقيمة في الوسط والعملة المنحرفة في الخارج مجرد تناقض ظاهري. ويكون نظاما المراهنة، على الرغم من انعدام التطابق الشكلي، ليسا متناقضين فعلاً، ولكنهما يشكلان جزأين من نظام واحد أوسع حيث تكون المراهنة المركزية هي «مركز الثقل»، إذا جاز القول، وهي تسحب المراهنات الخارجية

---

(17) إن انخفاض المراهنات في المباريات الصغرى (وهو بالطبع يغتذي من نفسه؛ فأحد الأسباب التي تجعل الناس أقل اهتماماً بالمباريات الصغيرة هو أن المراهنات فيها أقل، والعكس يصح بالنسبة إلى المباريات الأكبر) يحصل هذا الانخفاض عبر ثلاث طرق يقوي بعضها بعضاً. الأولى هي أن الناس يفقدون اهتمامهم بها فيما هم يبتعدون ليتناولوا فنجاناً من القهوة أو للتحدث مع صديق. الثانية هي أن الباليين لا يخفضون نُسب المراهنة بحساب رياضي، بل هم يراهنون بحسب النُسب المعلنة بما هي كذلك. وهكذا ففي مراهنة على تسعة إلى ثمانية، يراهن أحد الرجال بتسعة رينغيتات، والآخر بثمانية؛ وفي مراهنة على خمسة إلى أربعة، يراهن أحدهما بخمسة، والآخر بأربعة. ولذلك فبالنسبة إلى أي وحدة عملة، مثل الرينغيت، يكون المال الداخل في العملية أكبر بـ 6,3 مرات في مراهنة عشرة إلى تسعة منه في مراهنة اثنين إلى واحد. وأخيراً، تميل المراهنات إلى أن تتمثل بأصبع واحد بدلاً من اصبعين أو ثلاثة، أو حتى في بعض المباريات الكبيرة جداً، أربعة أو خمسة. (وتشير الأصابع إلى **مضاعفات** نسب المراهنات المعلنة على المحك، وليست أرقاماً مجردة، فأن يرفع الرجل إصبعين في مراهنة ستة إلى خمسة يعني أنه يريد أن يراهن بعشرة رينغيتات على الديك الدوني مقابل اثني عشرة، وثلاثة في مراهنة ثمانية إلى سبعة، وبواحد وعشرين مقابل أربع وعشرين، وهلم جرّاً).

باتجاه طرف النُسب الأقصر على السلَّم، وكلما ارتفعت المراهنة المركزية كلما ازداد هذا الاتجاه حدةً. وهكذا تكون المراهنة المركزية هي التي «تصنع اللعبة»، وبعبارة أفضل، هي التي تحددها، وتشير إلى ما سأسميه لاحقاً «عمق اللعبة»، اتباعاً لفكرة جيريمي بنثام.

إن محاولة الباليين لخلق مباراة مشوقة، وإذا شئت، قل، «عميقة»، بتكبير المراهنة المركزية قدر الإمكان لكي يتساوى الديكان في القدرة قدر الإمكان، وتكون النتيجة غير قابلة للتنبؤ قد الإمكان. ولكنهم لا ينجحون دوماً، فما يقرب من نصف المباريات تتصف بالتفاهة النسبية، بعد التشويق النسبي ـ وبالمصطلح الذي استعرته، تتصف بـ «الضحالة». إلا أن هذا الواقع لا يدحض التأويل الذي قدمته بأكثر ما يدحض الواقع بأن معظم الرسامين والشعراء وكتاب المسرحية هم من متوسطي الأداء، يدحض النظرة القائلة بأن المجهود الفني يتجه عموماً نحو العمق، وهو يقاربه بوتيرة معينة. إن صورة التقنية أو الأسلوب الفني هنا دقيقة ومناسبة بالفعل: إن المراهنة المركزية هي وسيلة لخلق مباريات «مشوقة/مهمة» و«عميقة»، وهي **ليست** السبب في ذلك، أو على الأقل ليست السبب الرئيسي في ذلك، وهي مصدر سحر هذه المباريات ومادة عمقها. إن مسألة السبب في كون هذه المباريات مشوقة/مهمة ـ في الواقع، هي بالنسبة إلى الباليين مصدر استغراق ـ تنقلنا من مجال الاهتمامات الشكلية إلى مجالات أخرى أوسع سوسيولوجية أو نفسية ـ اجتماعية، كما تقودنا إلى فكرة لا تنتمي تماماً إلى البحث الاقتصادي حيال ما يعنيه مفهوم «العمق» في المقامرة[18].

---

(18) بالإضافة إلى المراهنة هناك جوانب اقتصادية أخرى في مباراة صراع الديكة، وعلى الأخص اتصالها الوثيق بنظام السوق المحلي الذي، على الرغم من ثانويتها بالنسبة إلى حافزها المحرك ووظيفتها، ليست من دون أهمية. إن مباريات صراع الديكة هي أحداث =

إن مفهوم بنثام عن «اللعب العميق» نجده في كتابه **نظرية التشريع**[19] (*Theory of Legislation*). وهو يعني بهذا المفهوم اللعب الذي تكون فيه المراهنات عالية لدرجة أنه يصبح، من وجهة نظر بنثام النفعية العملية، من غير المنطقي للرجال أن ينخرطوا فيه مطلقاً، فإذا راهن رجلٌ ما تبلغ ثروته ألف جنيه (أو رينغيت) بمبلغ خمسمئة منه في مراهنة متساوية، فإن النفعية الهامشية للجنيه الذي يُرتقب ربحه أقل بوضوح من عدم نفعية الجنيه الذي تُرتقب خسارته. وفي اللعب العميق الحقيقي، تكون هذه هي حال الفريقين،

= مفتوحة يأتي إليها من يرغب، وقد يأتي أناس من أماكن بعيدة، إلا أن ما يفوق الـ 90 في المئة، وربما أكثر من 95، هي شؤون محلية. وهذا الطابع المحلي لا تحدده القرية، ولا المنطقة الإدارية، بل يحدده نظام السوق القروي. وفي بالي هناك أسبوع السوق الذي يتألف من ثلاثة أيام ويتبع نمط تناوب «النظام الشمسي» المألوف. ومع أن الأسواق بذاتها ليست متطورة جداً، فهي لا تعدو كونها عمليات تجارية صباحية في ساحة القرية، فإن المنطقة الصغرى المحيطة بالمكان الذي يشمله ذلك التناوب ـ من عشرة إلى عشرين ميلاً مربعاً، ما يعني سبع أو ثماني قرى مجاورة (وفي بالي في هذه الأيام هذا يعني عدداً من الأشخاص يتراوح بين الخمسة آلاف والعشرة أو أحد عشر ألفاً) يأتي منها جمهور مباريات صراع الديكة لمشاهدة المباريات. ويجري تنظيم المباريات ورعايتها على يد مجموعة صغيرة من صغار تجار الريف مع اعتقاد عام راسخ عندهم وعند سائر البالينيين بأن المباريات تحمل نفعاً للنشاط التجاري لأنها «تخرج المال من المنازل وتضعه في التداول العام». وتقام أكشاك لبيع حاجيات منوعة وألعاب القمار (انظر أدناه) حول أطراف المكان، ما يجعل المكان كله يشبه مهرجاناً صغيراً. وكذلك، إن هذا الربط بين صراع الديكة والأسواق والباعة فيها هو رابط قديم، فنحن نجدهما مرتبطين حتى في النقوش القديمة؛ انظر: Roelof Goris, *Prasasti Bali*, 2 vols. (Bandung: Masa Baru, 1954).

إن التجارة قد لحقت بالديكة على مدى قرون في الريف الباليني، ولطالما كانت هذه الرياضة إحدى أهم الوسائط في الحياة المالية في الجزيرة.

(19) العبارة موجودة في ترجمة: Lon L. Fuller, *The Morality of Law*, Storrs Lectures on Jurisprudence; 1963 (New Haven, CT: Yale University Press, 1964), pp. 6 ff.

فالفريقان كلاهما منغمسان إلى ما فوق رؤوسهما، فبعد أن اجتمعا سويةً بحثاً عن المتعة، فهما ينخرطان في علاقة ستجلب للمشاركين، جماعياً، الألم الصافي بدلاً من المتعة الصافية. ولذلك كان استنتاج بنثام أن اللعب العميق غير أخلاقي من المبادئ الأولى، والإجراء النموذجي المناسب بالنسبة إليه هي في منعه بالقانون.

ولكن ما هو أهم من المشكلة الأخلاقية، على الأقل بالنسبة إلى اهتماماتنا في هذه الدراسة، هو أنه على الرغم من قوة منطق التحليل الذي جاء به بنثام فإن الناس ينخرطون في هذا النوع من اللعب، بشغف وبإثارة حتى لو كان يعرضهم لانتقام القانون. وبالنسبة إلى بنثام ولأولئك الذين يفكرون مثلما يفكر، (وفي هذه الأيام نجدهم أساساً بين المحامين وعلماء الاقتصاد وبعض الأطباء النفسانين)، فإن التفسير لهذه الحالة هو، كما قلت سابقاً، أن هؤلاء الرجال لا يتمتعون بالتفكير المنطقي ـ فهم مدمنون، فيتيشون متعلقون بالسحر والخرافة، أطفال، مهابيل، همج، وهم يحتاجون إلى من يحميهم من أنفسهم. أما بالنسبة إلى الباليين، مع أنهم لا يصوغون موقفهم على هذا النحو تماماً، فإن تفسير هذا الموقف يكمن في الواقع القائل بأنه في مثل هذا اللعب ليس المال مقياساً للنفعية، التي يحوزها الإنسان أو يتوقعها، بقدْر ما هو رمز لمعنى أخلاقي، يحس به المرء أو يُفرض عليه.

في الواقع، إننا نرى في الألعاب الضحلة، التي تدخل فيها مبالغ صغيرة من المال، أن الزيادات والنقصان في كمية النقد هي أقرب ما تكون إلى مرادفات للنفعية وعدم النفعية، بالمعنى العادي الضيق للكلمة ـ أي للمتعة والألم، والسعادة والتعاسة. أما في الألعاب العميقة، حيث تكون المبالغ كبيرة فهناك ما هو أكثر بكثير من مجرد الربح المادي على المحك: ونعني بذلك التقدير والسمعة والكرامة

والاحترام ـ وبكلمة واحدة، المكانة الاجتماعية، مع ان هذه الكلمة في بالي مشحونة بعمق بالمعاني المختلفة[20]. وهي (أي المكانة الاجتماعية) على المحك من الناحية الرمزية، وذلك (إذا استثنينا بعض الحالات القليلة للمقامرين المدمنين الذي خربوا حياتهم) لأن لا أحد تتغير مكانته الاجتماعية بنتيجة مباراة صراع الديكة؛ وما يحصل هو أن هذه المكانة، مؤقَّتاً فقط، تتعزَّز أو تُهان. أما بالنسبة إلى البالينيين، وهم الذين لا يُمتعهم شيء أكثر مما يمتعهم تسديد إهانة مواربة، ولا يؤلمهم شيء قدر ما يؤلمهم تلقي إهانة مواربة ـ وخاصة عندما يكون ذلك تحت أنظار أصدقاء أو معارف مشتركين لا تغشُّهم المظاهر ـ فإن مثل ذلك الحدث الدرامي يتسم بالعمق فعلاً.

وعلي أن أؤكد على التو هنا، أن هذا لا يعني أن المال ليس شيئاً مهماً، أو أن الباليني لا يهمه إن خسر خمسمئة رينغيت أو خمس عشرة. إن مثل هذا الاستنتاج سيكون من السخف المحض. وذلك لأن المال فعلاً مهم، في هذا المجتمع الذي يتصف بالمادية، وهو مهم جداً لدرجة أنه كلما قامر المرء بالمزيد منه، فهو يكون يخاطر بالمزيد من أشياء كثيرة، كالكبرياء، والوقار وبرودة الأعصاب والرجولة، ومع أن ذلك يحصل لبرهة وجيزة، فإنه يحصل أمام أعين الناس، ففي مباريات صراع الديكة العميقة، يضع صاحب الديك والمتعاونون معه، وحتى، كما سنرى، وإن بدرجة أقل، وداعموهم من الخارج، يضعون مالهم حيث تكون مكانتهم.

---

(20) طبعاً، إن النفعية، بما هي مفهوم معيَّن، حتى عند بنثام، غير محصورة في المعتاد بالخسائر والأرباح المالية، وقد يكون أكثر اتباعاً للدقة أن أصوغ عبارتي بإنكار الفكرة القائلة، بالنسبة إلى البالينيين كما لأي شعب آخر، بأن النفعية (المتعة، السعادة. . .) تتماهى مع الثراء. إلا أن هذه الإشكالات المصطلحية تبقى في أي حال مسألة ثانوية في الأهمية أمام النقطة الأساسية: إن صراع الديكة ليس لعبة روليت.

ولأن الخسارة الهامشية للمنفعة تكون كبيرة جداً في المستويات العليا للمراهنة، فإن الانخراط في مراهنة كهذه يعني أن يضع المرء ذاته العامة، بشكل تلميحي ومجازي، من خلال ديكه، على المحك. ومع أن هذا قد يبدو لمن يؤمن بمبادئ بنثام مجرد إضافة إلى لاعقلانية العملية، فإن ما يعنيه ذلك أساساً بالنسبة إلى الباليين هو إضافة كبيرة لمعنى هذه العملية. و(كما يقول فيبر، الآن، وليس بنثام) بما أن إضافة معنى إلى الحياة هي الهدف الرئيسي والشرط الأولي للوجود الإنساني، فإن هذه الإضافة هي أكبر من مجرد تعويض للكلفة الاقتصادية للعملية(21). في الواقع، بالنظر إلى تساوي الرهان في المباريات الكبرى، لا يبدو هناك أي تغيير هام في الحالة المالية لأولئك الذين يشتركون في هذه الرهانات بشكل منتظم، وذلك لأن الأمور تميل على المدى الطويل إلى الخروج بنتيجة متساوية إلى حد ما. إلا أننا في الواقع نجد المقامرين المدمنين في المباريات الصغرى الضحلة وليس الكبرى العميقة ـ أولئك المقامرون الذين يدخلون اللعبة من أجل المال أساساً ـ وهنا نجد التغيُّرات

---

(21) Max Weber, *The Sociology of Religion*, Translated by Ephraim Fischoff; Introd. by Talcott Parsons (Boston, MA: Beacon Press, 1963).

إن تعميق المعنى باستخدام المال ليس شأناً خاصاً بالباليين، بالطبع، وهذا ما يظهره توصيف وايت (Whyte) لفتيان زوايا الشارع في منطقة تقطنها الطبقة العاملة في بوسطن: «إن الميسر يؤدي دوراً هاماً في حياة أهل كورنرفيل (أزقة الشوارع الفقيرة)، فمهما كانت اللعبة التي يلعبها أولئك الفتية، فإنهم دائماً تقريباً يقامرون على نتيجتها. وحين لا تكون هناك مراهنة لا تعتبر اللعبة مباراة حقيقية. ولكن هذا لا يعني أن عنصر المال هو كل شيء، فلطالما سمعت رجالاً يقولون إن شرف الفوز أهم بكثير من المال الذي هو على المحك في المراهنة. إن فتيان الشوارع يعتبرون أن اللعب من أجل المال هو الاختبار الحقيقي للمهارة، وإذا لم يلعب الرجل لعبته بمهارة حين يكون هناك رهان، فهو لا يُعتبر متبارياً جيداً، انظر: William Foote Whyte, *Street Corner Society; the Social Structure of an Italian Slum*, enl. 2nd ed. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1955), p. 140.

«الفعلية» في المكانة الاجتماعية لهؤلاء الأشخاص نتيجةً للمقامرة، وغالباً ما يكون التغير نحو الأسوأ. إن الرجال من هذا النوع، وهم المقامرون المنغمسون في القمار، هم موضع ذم من «مصارعي الديكة الحقيقين» الذين يصفونهم بالأغبياء الذي لا يفهمون مغزى هذه الرياضة، وبأنهم من الجهلة السوقيين الذين لا يفهمون الهدف من هذه الرياضة. ويُعتبر هؤلاء المدمنون فريسة شرعية للهواة الحقيقين الذين يفقهون المباراة، لكي يخلّصوهم من بعض ما لديهم من مال ـ ويسهل ذلك باللعب على جشع هؤلاء المقامرين لإقناعهم بالدخول في مراهنات غير منطقية على ديكة غير متكافئة. ومعظم هؤلاء المقامرين ينجحون في جلب الدمار على أنفسهم في وقت قصير، إلا أنه يبقى من بينهم دائماً واحد أو اثنان يرهنون أرضهم ويبيعون ملابسهم للحصول على ما يراهنون به في أي وقت[22].

إن هذا الترابط المتدرج بين «المقامرة بالمكانة» والمباريات العميقة و، بشكل معكوس بين «المقامرة بالمال» والمباريات الضحلة هو ترابط عام في الواقع. والمراهنون أنفسهم يشكلون تراتبية اجتماعية أخلاقية في هذا المجال. وكما لاحظنا سابقاً، فإن في

---

(22) إن الحد الذي يمكن أن يصل إليه هذا الجنون ـ وحقيقة أنه جنون ـ يظهر في الحكاية البالينية الشعبية (*I Tuhung Kuning*). وهي قصة مقامر أوصله شغفه بالمقامرة إلى ما يشبه الجنون، وحتى أنه، قبيل شروعه في سفر له، أمر زوجته الحامل بأن تعتني بالوليد المنتظر إذا كان ذكراً وأن تطعمها لديوكه المعدّة للصراع إذا كانت أنثى. وولدت المرأة أنثى ولكنها لم تطعمها للديوك بل خبأتها مع أمها وأطعمت الديوك جرذاً كبيراً. ومع عودة الزوج، تصيح الديكة له بنغمة يعلم منها بما كان من أمر الخديعة فيستشيط غضباً ويمضي لقتل الطفلة. عند ذاك تنزل إلهة من السماء وتأخذ الفتاة معها في الأجواء وتموت الديكة من جراء الطعام الذي أكلته، ويعود إلى صاحبها رشده، وتعيد الآلهة الطفلة إلى أبيها الذي يعود إلى زوجته أيضاً. القصة مذكورة، في: «Geel Kornkornmertje,» in: J. Hooykaas-van Leeuwen Boomkamp, *Sprookjes en Verhalen van Bali* (The Hague: W. van Hoeve, 1956), pp. 19-25.

معظم مباريات صراع الديكة حول أطراف ساحة الصراع، عدداً كبيراً من ألعاب الميسر المعتمدة على الحظ وحده دون العقل (روليت، نرد، قذف قطع النقود في الهواء، حبة الفول تحت الصَدفة) يديرها وسطاء مرخَّص لهم بذلك. ولا يقامر في هذه الألعاب إلا النساء والأطفال والمراهقون، وأنواع أخرى من الأشخاص الذين لا يشاركون (أو على الأقل حتى الآن) في صراع الديكة ـ المُعْدَمون، المنبوذون، المُحْتَقَرون، وغريبو الأطوار ـ ويجري ذلك بمبالغ زهيدة بالطبع. ويخجل الرجال المساهمون في صراع الديكة حتى من الإقتراب من هؤلاء. ويعلو هؤلاء قليلاً في الدرجة أولئك الأشخاص الذين، على الرغم من أنهم لا يشاركون بأنفسهم في مباريات صراع الديكة، فإنهم يراهنون بمبالغ صغيرة في المباريات الصغرى على الأطراف. ويتلو هؤلاء علواً في السُلّم أولئك الذين يسهمون في مباريات صراع الديكة في المباريات الصغرى، وأحياناً في المتوسطة، ولكن ليس لديهم المؤهلات للاشتراك في المباريات الكبيرة، مع أنهم قد يراهنون من وقت لآخر في هذه المباريات وإن على الأطراف. وفي الختام، هناك العناصر المهمة في المجتمع، وهم يشكلون صلب المواطنية التي تدور حولها الحياة الاجتماعية، وهم الذين ينازلون في المباريات الكبرى ويراهنون فيها حول الطرف. وبكون هؤلاء الرجال هم عنصر التركيز في هذه التجمعات المركَّزة، فهم يسيطرون على الرياضة ويحددون مفهومها، كما هم يسيطرون في المجتمع ويحددونه. وعندما يتكلم الذكر الباليني بلهجته المفخَّمة عن «مصارع الديكة الحقيقي»، عن «المراهن» (bebatoh) أو عن «حافظ الأقفاص» (djuru kurung)، فهو يعني مثل هؤلاء الرجال، ولا يعني أولئك الذين يفكرون بعقلية ألعاب القمار الصغيرة التافهة (حبة الفول تحت الصدفة) وينقلون هذه النوعية في التفكير إلى سياق مباراة صراع الديكة الأرفع شأناً، من أمثال المقامر المدمن (بوتيت

(potét)، وهي كلمة قد تعني أيضاً «حرامي» أو «فاسق»)، والمتسكّع المتلهّف وأمثالهم. وبالنسبة إلى مثل هذا المواطن، إن ما يجري في المباراة شيء يقرُب مما يمكن تسميته «قضية شرف رفيع» (ولكن بفضل قوة المخيلة البالينية، فإن الدم الذي يراق ليس دماً إنسانياً إلا مجازاً) أكثر مما هو يشبه قعقعة آلات القمار الميكانيكية السخيفة.

فإذاً، إن ما يجعل من مباراة صراع الديكة في بالي لعبة عميقة ليس المال بذاته، بل هو ما يتسبب المال بحصوله: انتقال هرمية المكانة الاجتماعية البالينية إلى داخل كيان صراع الديكة، وكلما ازداد المبلغ الداخل في الأمر كلما كانت اللعبة أعمق. من الوجهة النفسية، هو تمثيل إيسوبي (Aesopian) للذات الذكرية المثالية/ الشيطانية، والنرجسية نوعاً ما، ومن الوجهة السوسيولوجية، هو تمثيل إيسوبي أيضاً لحقول التوتر المعقدة التي تنشئها التفاعلات المضبوطة والصامتة والاحتفالية الطابع، والعميقة الغور في الشعور بين هذه الذوات الذكرية في سياق الحياة اليومية. وقد تكون الديكة مجرد بدائل لشخصيات أصحابها، مرايا حيوانية ذات شكل نفساني، إلا أن صراع الديكة هو ـ أو بعبارة أدق، يُصمَم بشكل مدروس ليكون ـ محاكاة للقالب الاجتماعي، ذلك النظام المتشابك من المجموعات المتقاطعة والمتداخلة ذات الاندماجية العالية ـ قرى، جماعات، نَسَبية، رابطات الري، جماعات المعابد، «طبقات» ـ التي يقيم فيها هؤلاء المنتمون إلى هذا النظام[23]. وكما إن

---

(23) للاطلاع على وصف أشمل لهيكلية المجتمع الريفي البالينى، انظر: C. Geertz: «Form and Variation in Balinese Village Structure,» *American Anthropologist*, vol. 61 (1959), pp. 94-108, and «Tihingan: A Balinese Village,» in: R. M. Koentjaraningrat, *Villages in Indonesia* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1967), pp. 210-243, and Victor E. Korn, *De Dorpsrepubliek tnganan Pagringsingan*, Uitgaven van de Kirtya Liefrinck v.d. Tuuk (Santpoort, Netherlands: C.A. Mees, 1933).

المكانة الاجتماعية، وضرورة إثباتها والدفاع عنها والاحتفاء بها وتبريرها والاستمتاع بها (ولكن ليس نشدانها، فهذا يسير عكس الطبيعة البالينية الطبقية التفكير) ربما هي القوة المحركة المركزية في المجتمع، وكذلك هي القوة المحركة المركزية في مباريات صراع الديكة ـ إذا ما استثنينا أعضاء الذكورة الجوالة وقرابين الدم والتبادلات المالية. وباستعارة عبارة أخرى من إيرفينغ غوفمان، إن ما يبدو مجرد تسلية ورياضة، هي في الواقع «حمام دم للوجاهة»[(24)].

وأسهل طريقة لايضاح ذلك، وكذلك لإثباته إلى حد ما على الأقل، هو في الحديث عن القرية، التي كانت مراقبتي للمباريات فيها هي الأقرب ـ وهي القرية التي حصلت فيها المداهمة والتي استقيت منها المعطيات الإحصائية التي بحوزتي.

ومثل كل القرى البالينية، فإن هذه القرية ـ تيهينغان، في مقاطعة كلونكونغ في جنوب شرقي بالي ـ منظمة تنظيماً معقداً، وتشكل متاهة من التحالفات والجبهات المتعارضة، إلا أنها لا تشبه الكثير من القرى في أنه يبرز فيها نوعان من الجماعات الاندماجية، التي هي في الوقت ذاته جماعات تتعلق بالمكانة الاجتماعية، ويمكن لنا أن نركز عليهما، من باب وصف الكل بوصف الجزء، دون أن نسبب تشوهاً في الدراسة.

بدايةً، تسيطر على القرية أربع جماعات أبوية النسب تتزاوج في ما بينها بشكل جزئي، وهي تتنافس في ما بينها وتشكل أفرقاء النزاع الأساسية في القرية. أحياناً يجتمعون اثنتين اثنتين، او بالأحرى

Goffman, *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*, p. 78. (24)

الجماعتان الكبيرتان مقابل الصغيرتين مضافاً إليهما كل الأشخاص غير المرتبطين؛ وأحياناً يعملون بشكل مستقل. كما إن هناك جماعات ثانوية ضمن هذه الجماعات الكبرى، وتنقسم الجماعات الثانوية إلى جماعات ثانوية أصغر وهكذا دواليك وصولاً إلى خطوط دقيقة من التمايز. ثانياً، هناك القرية نفسها، وهي بالكامل تقريباً تتزاوج في ما بينها، وهي تقف على النقيض من كافة القرى المحيطة بها في النطاق الذي تجري فيه مباريات صراع الديكة للمنطقة (وهي، كما أسلفنا منطقة السوق)، ولكنها تدخل في تحالفات مع بعض هؤلاء الجيران ضد جيران آخرين في بعض المجالات السياسية والاجتماعية التي تتجاوز القرى الفردية. وهكذا، فإن الموقف الدقيق، كما هي الحال في سائر مناطق بالي، متميِّز للغاية؛ إلا أن النمط العام للهرمية الصفية للمنازعات الطبقية بين الجماعات ذات الاندماجية العالية والأسس المتنوعة (وبالتالي، بين عناصر هذه المجموعات) يبقى نمطاً عاماً بالكلية.

فنعتبر، إذاً، الحقائق التالية، دعماً للمقولة العامة بأن مباراة صراع الديكة، وخاصة العميقة فيها، هي، أساساً، مَسْرَحةٌ للاهتمامات المتعلقة بالمكانة الاجتماعية. ولكي أتجنب التوصيف الإثنوغرافي المطول، سوف أكتفي بالإعلان أنها حقائق فحسب ـ على الرغم من أن الأدلة والأمثلة والبيانات والأرقام التي يمكن أن نستشهد بها لدعم هذه الحقائق كثيرة وواضحة؛ وفي ما يأتي هذه الحقائق:

1 ـ لا يراهن الرجل ضد ديك يملكه شخص من جماعته النَّسَبية. عادةً، يشعر الرجل بأن من واجبه أن يراهن عليه، ويشتد هذا الشعور كلما كانت رابطة النسب أقرب وكلما كانت المباراة أعمق. أما إذا كان مقتنعاً ومتأكداً بأن الديك لن يفوز، فيمكن له ان لا يراهن البتة، خاصةً إذا كان النسيب بعيداً نِسبياً أو كانت المباراة

تتصف بالضحالة. ولكن القاعدة هي أن يشعر الرجل بواجب دعمه، وفي حالات المباريات العميقة، نجده يفعل ذلك دوماً. وهكذا فإن أغلبية الأشخاص الذين يصيحون «خمسة» أو «المبقع» بحيوية ظاهرة يكونون بالفعل يعبرون عن ولائهم لنسيبهم، وليس عن تقديرهم للطائر، أو عن أنهم يفهمون نظرية الاحتمالات، ولا حتى عن أملهم بتحقيق أرباح.

2 ـ ويتوسع هذا المبدأ منطقياً، فإذا لم تكن جماعتك النسبية منخرطة في الأمر فستدعم جماعة نَسَبية متحالفة معكم ضد جماعة غير متحالفة بالطريقة نفسها، وهكذا دواليك خلال الشبكات المتشابكة للتحالفات التي، كما أرى، تشكل هذه القرية، كما هي الحال في أي قرية بالينية أخرى.

3 ـ والأمر نفسه ينطبق على القرية ككل، فإذا كانت المباراة بين ديك من خارج قريتك يصارع ديكاً من قريتك، فستميل إلى دعم الديك المحلي. وإذا ما حصل، وهذا نادر الحدوث ولكنه يحدث من وقت لآخر، أن ديكاً من خارج نطاق منطقة صراع الديكة التي تنتمي إليها كان يصارع ديكاً من منطقتك، فستميل إلى دعم «الديك المحلي» أيضاً.

4 ـ إن الديوك التي تأتي من مسافة بعيدة تكون دائماً هي المفضلة في المراهنات، وذلك للنظرية القائلة بأن الرجل لن يجرؤ على إحضار ديكه للمصارعة لو لم يكن الديك جيداً، وكلما بَعُدَت الشُّقَّة كلما كان التفضيل أكبر. ويكون أتباعه، طبعاً ملزمين بدعمه، وفي المباريات القانونية الكبيرة (في الأعياد وما شابه) يأخذ أهل القرية أفضل ما لديهم من ديوك، بغض النظر عمن يملكها، وينطلقون لدعمها، وبالتأكيد سيكون عليهم أن يراهنوا عليها، وبمبالغ كبيرة ليظهروا أنهم ليسوا من قرية شحيحة. وفي الواقع إن مثل هذه

المباريات التي تقام «بعيداً عن الديار»، على الرغم من قلتها، تُسهم في إصلاح ما فَسُد من ذات بين أهل القرية التي تزيد من أوارها المباريات «الداخلية» بين الأفرقاء المتنازعين.

5 ـ لكل المباريات تقريباً أهمية سوسيولوجية، فنادراً ما يكون هناك ديكان من الخارج يتنافسان، أو ديكان من دون دعم جماعي خاص، أو بدعم جماعي غير مترابط بوضوح، فإذا ما حصل ذلك، تكون المباراة بالغة الضحالة، وتكون المراهنات بالغة البطء، ويكون الأمر برمته مملاً، حيث لا يهتم بالمباراة إلا الأفرقاء المباشرون وواحد أو اثنان من المقامرين المدمنين.

6 ـ انطلاقاً من المبدأ نفسه، فإنه نادراً ما يحصل أن يتبارى ديكان من الجماعة نفسها، والأندر من ذلك أن يتبارى ديكان من فريق من أفرقاء النزاع في القرية، ولم يحصل أبداً أن تبارى ديكان من مجموعة صُغرى (التي عادة ما تكون عائلة كبيرة واحدة). وكذلك، نادراً ما يتقاتل ديكان من القرية ذاتها عندما يكون ذلك في قرية أخرى، مع أن مثل هذا الصراع قد يحصل، وبحماسة كبيرة عندما يكون الجمع في قريتهم.

7 ـ وعلى المستوى الفردي، فإن الأشخاص المنخرطين في عداوة جماعية، وتسّمى بويك (puik)، وهم في هذه الحالة لا يتحادثون ولا يتعاملون (تتعدد أسباب هذه القطيعة: الإمساك بالزوجة، خصومات الميراث، خلافات سياسية) ولكنهم قد ينخرطون في مراهنات كثيفة، وأحياناً بجنون، ضد بعضهم البعض، ويكون ذلك بمثابة هجوم صريح ومباشر ضد رجولة الطرف الآخر ومكانته.

8 ـ إن التحالف في المراهنة المركزية، في كل المباريات ما خلا ربما بعض المباريات البالغة الضحالة، يكون **دائماً** بين الأفرقاء

المتحالفين في تركيبة القرية الاجتماعية ـ ولايدخل في هذا التحالف أي «مال من الخارج». وطبعاً يعتمد تعريف «الخارج» هنا على السياق الذي تجري فيه مجريات المباراة، ولكن يكفي أن نقول إنه لا يسمح لمال من خارج الجماعة أن يمتزج مع المراهنة الرئيسية؛ وفي حال لم يتمكن المتنازعون الرئيسيون من جمع المال اللازم للمراهنة، فلا يتم الرهان. وهكذا تكون المراهنة المركزية، وخاصة في المباريات الأعمق، هي التعبير الأوضح والمباشر عن التناقضات الاجتماعية، وهذا هو أحد الأسباب في أن المراهنة والمباراة كليهما تحاطان بجو من الترقُّب والقلق والإحراج وما شابه.

9 ـ وتنبع قاعدة استدانة المال ـ يمكنك أن تقترض **من أجل** المراهنة ولكن ليس **فيها** ـ من اعتبارات مشابهة (والبالينيون مدركون لذلك تماماً): وبهذا لا تكون تحت رحمة عدوك من الناحية **الاقتصادية**. وهكذا فإن الديون المترتبة من المقامرة، وهي قد تصل إلى مبالغ كبيرة ولآماد قصيرة، تكون دائماً للأصدقاء، ولا تكون للأعداء أبداً، والحديث طبعاً هو عن التركيبة الاجتماعية في القرية.

10 ـ عندما يكون الديكان لا يعنيان لك شيئاً من حيث الولاءات الاجتماعية في القرية، وتكون أنت في موقع المحايد (ولكن بالطبع لن يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى المتبارين في الصراع مطلقاً) فإنك لن تسأل نسيباً أو قريباً على أي الديكين سيراهن، وذلك لأنه إذا علمت كيفية مراهنته وهو يعلم أنك تعلم، وراهنت أنت بخلاف ما يراهن هو عليه، فإن ذلك سيؤدي إلى توتر بينكما. إن هذه القاعدة واضحة وشديدة؛ وتُتَّخذ احتياطات مدروسة بعناية، قد تبلغ أحياناً حد التكلُّف، لعدم كسر هذه القاعدة. وعلى الأقل، عليك أن تتظاهر بأنك لا تعرف ما هو فاعل، وأن يتظاهر هو بأنه لا يعرف ما أنت فاعل.

11 ـ في المراهنة بعكس الاتجاه الطبيعي، هناك كلمة خاصة

«مْبُورا» (mpura)، وهي الكلمة ذاتها التي تعني «عفواً!» وهذا يُعتبر عملاً سيئاً، مع أنه يُستحسن في حال كانت المراهنة المركزية صغيرة، طالما أنك لا تتمادى في ذلك. ولكن فعل ذلك قد يؤدي إلى التنافر الاجتماعي في حال كانت المراهنة المركزية كبيرة وفي حال تمادى المرء في فعلها.

12 ـ في الواقع، غالباً ما تنطلق العداوة الجماعية في القرية (بويك) رسمياً وظاهرياً (مع أن أسبابها الحقيقية والعميقة تكون في موضع آخر) من موقف في المراهنة تستعمل فيه عبارة «عفواً!» في مباراة عميقة، وتكون بمثابة صب الزيت على النار. وبطريقة مشابهة، قد تنتهي حالة العداء هذه ويعود التواصل الاجتماعي إلى طبيعته عندما يدعم أو يراهن أحد المتخاصمين اجتماعياً على طائر يملكه شخص من الفريق المعادي (ولكن ذلك طبعاً لا يكون سوى السبب المباشر والظاهري، وتكون الظروف مهيأة لذلك).

13 ـ في المواقف الصعبة والمحيِّرة حيث يكون هناك تعارض في الولاءات الاجتماعية، وهناك بالطبع الكثير من هذه المواقف في ذلك النظام الاجتماعي المعقد، وحيث يجد المرء نفسه في موقف محيِّر بين انتماءين متوازنين نوعاً ما، فهو يميل إلى الابتعاد لارتشاف فنجان من القهوة أو أي شيء آخر لتجنب المراهنة، وهذا شكل من أشكال السلوك يذكرنا بما يفعله الناخبون الأميركيون في مواقف من هذا النوع[25].

14 ـ إن الأشخاص الذين ينخرطون في المراهنة المركزية،

---

(25) Bernard R. Berelson, Paul F. Lazarsfeld [and] William N. McPhee, *Voting; a Study of Opinion Formation in a Presidential Campaign* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1954).

وخاصة في المباريات العميقة، هم في الأعم الأغلب من علية القوم في جماعتهم ـ الجماعة النَّسَبية أو القرية أو ما شابه. أضف إلى ذلك أن أولئك الذين يراهنون في المراهنات الجانبية (بمن فيهم أولئك الأشخاص)، كما كنت قد أشرت، هم وجهاء القرية وذوو المكانة والثقل فيها، فالاشتراك في مباريات صراع الديكة هو لهؤلاء الأشخاص المنخرطين في السياسة اليومية، وليس للغلمان أو النساء أو الأزلام التابعين وما شابه.

15 ـ أما في ما يتعلق بالمال، فالموقف المعلن الواضح تجاهه هو أنه ذو أهمية ثانوية، فهو، كما أسلفت، ليس من دون اهمية؛ فالباليون لن يكونوا سعداء بخسارة مداخيل عدة أسابيع من العمل، شأنهم في ذلك شأن أي شخص آخر. إلا أنهم ينظرون إلى الجوانب المالية من باب التوازن الذاتي، على أن الأمر لا يعد تداولاً للمال بين مجموعة من الأشخاص الجادين في انهماكهم في المباريات. أما الخسائر والأرباح الحقيقية فهي في مكان آخر، كما يراها الباليون، والموقف العام تجاه المراهنة ليس الأمل في «تنظيف» الخصم من ماله وسمعته (وطبعاً نستثني هنا المراهنين المدمنين من جديد)، بل هو يشبه موقف المراهن في سباق الخيل الذي يدعو ربه: «إلهي اجعلني أسترد مالي (لا عليَّ ولا ليا)». ولكن عندما يتعلق الأمر بالمكانة الاجتماعية والجاه، فأنت لا تريد أن تتخلص من الموقف لا عليك ولا لك، بل تريد أن تربح بكل المقاييس. وعندما يدور الكلام عن المباراة (وهو دائر باستمرار) يكون الحديث عن كيف أن ديكك سحق الديك كذا الذي يملكه فلان الفلاني، وليس عن كم ربحت، أما الربح المادي، وحتى في المباريات الكبرى، ومهما كان كبيراً، فالناس سرعان ما ينسونه، مع أنه يظل في ذاكرتهم لأمد طويل ما فعل ديك فلان في ذلك اليوم المجيد.

16 ـ عليك أن تراهن على الديكة من مجموعتك الخاصة بمعزل عن مجرد اعتبارات الولاء، لأنك إن لم تفعل ذلك، فسيعيِّرك الناس ويقولون: «هل هو يتكبر علينا؟ هل يفضل أن يذهب إلى جاوة أو إلى دين باسار (Den Pasar) [العاصمة] ليراهن هناك؟ يا له من رجل مهم!» وهكذا فإن هناك ضغطاً عاماً للمراهنة ليس من باب إظهار أنك رجل مهم في القرية فحسب، ولكن أيضاً لتظهر أنك لا تشعر بأهمية زائدة وأنك تتعالى على الآخرين. وكذلك، إن أفراد الفريق المحلي عليهم أن يراهنوا ضد الديوك الخارجية وإلا سيتهمكم الآتون من الخارج ـ وهي تهمة خطيرة ـ بأنكم غير مهتمين بالمباراة وأنكم تجمعون رسوم الدخول فحسب، ويضاف إلى هذه التهمة تهمة العَجْرفة والإهانة.

17 ـ وختاماً، إن الفلاحين البالينيين أنفسهم مدركون لذلك كله، وباستطاعتم أن يسردوه على الأقل على مسامع الدارس الإثنوغرافي، بالعبارات التي سردتها آنفاً. وكما يقول معظم البالينيين الذين ناقشت الأمر معهم، فإن الانخراط في مباريات صراع الديكة يشبه اللعب بالنار، ولكن المرء لا يتعرض فيها للحريق، فهذه المباريات تُفَعِّل النزاعات الداخلية في القرية وفي الجماعات النَسبية، ولكن ذلك يكون في شكل «اللعب»، مع أنه يقترب بشكل خطير وجارف من العداوات المباشرة المفتوحة بين الأشخاص والجماعات (وهذا شيء لا يحصل أبداً في مجرى الحياة اليومية العادية)، ولكنه لا يلامس هذه العداوات، لأن الأمر برمته لا يعدو أن يكون «مجرد صراع بين الديوك».

ويمكن تقديم ملاحظات إضافية من هذا النوع، إلا أن النقطة العامة قد أصبحت واضحة وإن لم تكن منصوصة بشكل ثابت، ويمكن لنا أن نوجز الفكرة كلها بالنمط الشكلي الآتي:

كلما كانت المباراة بين. . .

1 ـ متساوين في المكانة (و/ أو أعداء شخصيين)

2 ـ أشخاص من ذوي المكانة العالية

كانت أعمق

كلما كانت المباراة أعمق. . .

1 ـ اشتد التماهي بين الرجل والديك لصوقاً (أو، بعبارة أدق، كلما كانت المباراة أعمق، قدَّم الرجل إليها أفضل ما عنده من ديوك، الديك الذي يشعر معه بأشد التماهي).

2 ـ كانت الديكة المتقدمة لها من النوعية الأفضل وازداد التساوي بينها دقة.

3 ـ كان احتدام العواطف أكبر وكان الاستغراق في المباراة أعمق.

4 ـ ارتفعت وتيرة المراهنات، المركزية منها والخارجية، ومالت المراهنات الخارجية إلى الأطراف الأقصر ـ وارتفعت كمية المراهنة بالكلية.

5 ـ كان الاهتمام بالعنصر «الاقتصادي» فيها أضعف والاهتمام بعنصر «الجاه» أقوى، وكان إقبال المواطنين ذوي الوجاهة عليها وعلى المراهنة أكبر[26].

ويمكن تطبيق معكوس هذه الأفكار على الحالة التي تكون فيها المباراة أكثر ضحالة، وصولاً، بمعنى معكوس، إلى مسألة ألعاب القمار والتسلية التافهة مثل قذف قطعة نقود في الهواء ورمي النرد.

---

(26) بما أن هذا النمط شكلي، فإن المقصود منه هو إظهار البنية المنطقية لمباراة صراع الديكة، وليس البنية العَرَضية. أما مسألة أي من هذه الاعتبارات يؤدي للآخر، وفي أي ترتيب، وبأي آلية، فهي مسألة أخرى ـ وقد حاولت أن ألقي عليها بعض الضوء في المناقشة العامة.

وبالنسبة إلى المباريات العميقة ليس هناك حدود عليا مطلقة، مع أن هناك حدوداً عليا عملية، وهناك حكايات كثيرة جداً تشبه الأساطير عن منازلات كبيرة بين السادة والأمراء في الأزمنة القديمة (فرياضة صراع الديكة لطالما كانت من اهتمامات السادة في النخبة كما هي من اهتمامات العوام)، أعمق بكثير مما يمكن أن نراه اليوم حتى بين النبلاء في بالي.

في الواقع، إن أحد كبار أبطال الثقافة في بالي كان أميراً يدعى «مصارع الديكة»، تبعاً لشغفه الكبير بهذه الرياضة، وقد حصل أنه كان مرةً في مكان بعيد منخرطاً في مباراة بالغة العمق مع أحد الأمراء من الجوار عندما تعرضت عائلته بكاملها ـ والده وإخوته وزوجاته وإخوته ـ للاغتيال على أيدي جماعة من العوام الغاصبين. وهكذا نجا الأمير من الاغتيال، ثم إنه عاد للتخلص من الشخص الذي كان يطمح إلى الاستيلاء على عرشه، فاستعاد العرش وأعاد فرض التقاليد البالينية العُليا وبنى أقوى دولة في بالي وأكثرها سمواً وازدهاراً. بالإضافة إلى كل الأشياء التي يراها البالينيون في صراع الديكة (أنفسهم، نظامهم الاجتماعي، أحقادهم المجردة، ذكورتهم، القوة الشيطانية الظلامية)، فإنهم أيضاً يرون فيه النمط الأعلى لفضيلة الوجاهة، يرون ذلك اللاعب بالنار المتعالي الواثق من نفسه العارف ما يفعل المهووس بالشرف الرفيع، وبكلمة، يرون الأمير الكاستري[27].

(27) في حكاية من الحكايات الشعبية لهويكاس ـ فان ليوين بومكامب، انظر:
Boomkamp, *Sprookjes en Verhalen van Bali*, pp. 172-180.

نجد رجلاً من فئة سودرا (Sudra) من طبقة متدنية، يتميز بالكرم والفضيلة وبمزاج خالٍ من الهموم، وهو كان مصارع ديكة من الطراز الرفيع. نجد هذا الرجل يخسر تكراراً على الرغم من مهارته الفائقة، واستمر الحال على هذا المنوال حتى أفلس الرجل ولم يعد لديه سوى ديك واحد. إلا أنه لم ييأس ـ وكان يقول: «أنا أراهن على الغيب».

وكانت زوجته، وهي امرأة فاضلة مجدّة في العمل، تعلم كم كان زوجها يستمتع =

ريش، ودماء، وجماهير، وأموال

يقول (الشاعر الإنجليزي) أودن (Auden) في رثائه للشاعر

= بمباريات صراع الديكة، فأعطته آخر ما كانت تدخره من مال «لليوم الأسود» ليذهب ويراهن به. ولكنه، وكانت تملأه مشاعر الخوف من سوء الحظ الذي كان يلازمه، ترك ديكه في البيت وراهن في المراهنة الجانبية. وسرعان ما خسر كل ما كان يملك سوى قطعة أو قطعتين من النقود وتراجع إلى كشك طعام ليأكل وجبة سريعة، حيث قابل شحاذاً عجوزاً واهناً نفّاذ الرائحة قبيح المنظر متكئاً على عصاه. ويطلب العجوز من الرجل طعاماً فيقدم بطلنا آخر ما لديه من قطع نقدية لشراء الطعام له. ثم يطلب العجوز من الرجل أن يمضي الليل عنده، وهنا يدعوه بطلنا إلى ذلك بسرور. وحيث إنه لم يكن في المنزل أي طعام، يطلب الرجل من زوجته أن تذبح الديك الأخير لديه للعشاء. وعندما يعلم العجوز بما حصل يخبر الرجل بأن لديه ثلاثة ديوك في كوخه الجبلي ويعرض عليه احدها ليقدمه للصراع. ثم يطلب من الرجل أن يرسل معه ابنه ليصاحبه ويخدمه، ويوافق الابن ويتم الأمر.

ويتبين أن العجوز لم يكن سوى الإله سيفا وكان يقيم في قصر منيف في السماء، ولم يكن بطلنا يعلم بذلك. وبعد مضي بعض الوقت، يقرر الرجل أن يزور ابنه حيث ذهب ويأخذ الديك الموعود. ولدى ارتفاعه إلى حضرة سيفا، يُخيَّر الرجل بين الديوك الثلاثة. يصيح الديك الأول: «لقد هزمت خمسة عشر خصماً». ويصيح الثاني: «لقد هزمت خمسة وعشرين خصماً». ويصيح الثالث: «لقد هزمت الملك»، فيقول الرجل: «لقد اخترت هذا الديك، الثالث»، ويأخذه ويعود به إلى الأرض.

لدى وصوله إلى حلبة المباراة، يُطلب منه دفع رسم الدخول، فيجيب: «ليس عندي مال؛ سأدفع لكم بعد أن يربح ديكي». وبما أنه كان مشهوراً بالخسارة، سُمح له بالدخول لأن الملك كان مشتركاً بالمباراة، وهو كان يكره ذلك الرجل ويرغب في استعباده عندما يخسر ولا يكون لديه ما يسدد به الدين. ويقدم الملك أفضل ديك عنده للصراع ليضمن خسارة الرجل ومن ثم استعباده. وعندما أنزل الديكان إلى الحلبة للصراع، هرب ديك البطل من وجه خصمه، فأخذ الجمهور، يتقدمهم الملك، بالضحك والاستهزاء. ثم إن ديك البطل طار إلى الملك نفسه وهاجمه وقتله بعد أن طعنه بمهمازه في حلقه. يهرب البطل ويحاصر رجالُ الملك منزله. يتحول الديك عندها إلى غارودا (Garuda)، ذلك الطائر الأسطوري في الأساطير الهندية ويحمل البطل وزوجته إلى مكان آمن في السماء.

وعندما يرى الشعب ما حصل ينادون بالبطل ملكاً عليهم وبزوجته ملكة، فيعودان بهذه الصفة إلى الأرض. بعد ذلك يعود ابنهم إلى الأرض أيضاً بعد أن خلّى سيفا سبيله، ويعلن البطل - الملك عزمه على التخلي عن العرش والإقامة في صومعة. («لن أصارع الديكة بعد الآن. لقد راهنت على الغيب وربحت»). ويدخل الصومعة ويصبح ابنه ملكاً من بعده.

(الإيرلندي) يتيس (Yeats): «إن الشعر لا يتسبب في حصول أي شيء، إنه يعيش ويعمِّر في وادي قوله... طريقة في الحدوث، ثغراً». وبهذا المعنى الدارج، فإن صراع الديكة لا يتسبب بحدوث أي شيء، فالرجال يمضون في إذلال بعضهم البعض مجازياً يوماً بعد يوم، ويتباهون بهدوء في ما إذا انتصروا، ويشعرون بالانكسار على شكل أوضح قليلاً في ما إذا انهزموا. **إلا أنه لا تحدث أي تغييرات في المكانة الاجتماعية لأيٍّ كان، فلا** يمكن للمرء أن يتسلق السُلَّم الاجتماعي من خلال صراع الديكة؛ بل إنه، بصفته الفردية، لا يمكنه الارتقاء في هذا السلم البتة. ومن جهة أخرى، لا يمكنه الانحدار في تلك السلم على هذه الطريقة[28]. فكل ما يمكنك فعله هو إما الاستمتاع وتذوق الفوز أو المعاناة وتحمل الخسارة، الاستمتاع أو المعاناة بذلك الإحساس الملفَّق بالحركة الجذرية والمؤقتة على مدى ذلك السلم الاجتماعي المتخيَّل، وكأن ذلك نوع من القفز في المكانة من خلف المرآة، قفزٌ يشبه الحركة ولكنه من دون أساس من واقع تلك الحركة.

وكأي شكل من أشكال الفن ـ فما نتعامل معه هو، في النهاية، من الفنون ـ فإن صراع الديكة يجعل من التجربة اليومية العادية شيئاً مفهوماً عن طريق تقديمها بصورة أفعال وأشياء أُزيلت منها عواقبها العملية وخُفِّضت (أو، إذا شئت، رُفعت) إلى مستوى محض

---

(28) في الواقع إن المقامرين المدمنين لا يوصفون بأنهم فاقدون للطبقة (لأن مكانتهم، كما مكانة أي شخص آخر، موروثة) بقَدْر ما هم معدمون فاقدون للاحترام. والواقع إن أبرز هؤلاء المدمنين للمقامرة في الدائرة التي كنت أراقبها كان من فئة الساتريا من طبقة عالية جداً وكان قد باع أملاكه الكثيرة للانغماس في هذه العادة. ومع أن الجميع كانوا يرونه مسطولاً أو أكثر من ذلك (البعض، من ذوي النيات الحسنة، كانوا يقولون إنه مريض)، فإنه كان يحظى بالتقدير والتهذيب اللذين يليقان برتبته الاجتماعية. وللاطلاع على استقلالية السمعة الشخصية والمكانة العامة، انظر أعلاه، الفصل الرابع عشر من هذا الكتاب.

المظاهر، حيث يمكن التعبير عن معانيها بقوة أكبر ويمكن تفهُّمها بصورة أدق، فالصراع ليس «حقيقياً عن حق» إلا بالنسبة إلى الديكين المتصارعين ـ فهو لا يؤدي إلى قتل أحد، أو خصاء أحد، أو تخفيض مستوى أحد إلى مستوى الحيوانية»، أو تعديل العلاقات الهرمية بين الناس، أو إعادة تشكيل تلك الهرمية؛ حتى إنه لا يعيد توزيع الدخل بأي طريقة ذات أهمية. إن ما يفعله هذا الصراع هو ما تفعله مسرحية **الملك لير** أو رواية **الجريمة والعقاب** بالنسبة إلى أشخاص ذوي أمزجة مختلفة وأعراف مختلفة؛ إنه يلتقط تلك المواضيع ـ الموت، الذكورة، الكبرياء، الفقدان، حب الخير، المصادفات ـ ويرتبها في تركيبة شاملة، ويقدمها بطريقة تبرز نظرة خاصة لطبيعتها الأساسية. وهو يضفي عليها تركيبة تجعلها، بالنسبة إلى أولئك الذين يتيح لهم موقعهم التاريخي أن يفهموا هذه التركيبة ويقدروها، تجعلها ذات معنى ـ مرئية، محسوسة، ملموسة ـ «حقيقية»، بمعنى تفكيري. إن صراع الديكة، بما هو صورة، قصة، نموذج، مجاز، هو وسيلة تعبير؛ أما وظيفته فهي ليست تسكين العواطف الاجتماعية ولا إهاجتها (مع أنه يفعل القليل من كلا العملين في الجانب منه الذي يشبه اللعب بالنار)، إنما تكمن وظيفته في إظهار هذه العواطف في بيئة من الريش والدماء والجماهير والأموال.

إن مسألة كيفية إحساسنا بمزايا الأشياء ـ لوحات، كتب، ألحان، مسرحيات ـ التي لا نشعر بقدرتنا على تأكيد وجودها حرفياً، هذه المسألة قد دخلت في السنوات الأخيرة إلى صُلب النظرية الجمالية[29]. فلا مشاعر الفنان، وهي تبقى ملكاً له، ولا مشاعر

(29) للاطلاع على أربع معالجات مختلفة للموضوع، انظر: S. Langer, *Feeling and Form, a Theory of Art* (New York: Scribner, 1953); R. Wollheim, *Art and Its Objects, an Introduction to Aesthetics* (New York: Harper and Row, 1968); N. =

الجمهور، وهي تبقى ملكاً لهم، تستطيع أن تفسّر لماذا تستثير هذه اللوحة شعوراً مهتاجاً بينما توحي تلك بشعور من الهدوء والوداعة، فنحن نصف سلسلة من الأصوات (في الموسيقى) مثلاً بأنها تستثير الشعور بالعظمة أو الذكاء أو اليأس أو الحيوية؛ كما ننسب إلى كتل من الحجارة صفات مثل الخفة أو الطاقة أو العنف أو السيولة. كما قد توصف الرواية بأنها تمتلك القوة، والبناية بأنها تمتلك الفصاحة، والمسرحية بأنها تمتلك الزخم، ورقصة الباليه بأنها تمتلك السكينة والهدوء. وفي هذا العالم من النعوت الشاذة، إن القول بأن صراع الديكة، في حالاته المكتملة على الأقل، هو أمر «مقلق» لا يبدو مقولة غير طبيعية على الإطلاق، بل مجرد قول محيِّر نوعاً ما، وقد أشرت منذ قليل إلى أنه ليست هناك عواقب عملية له.

وينشأ القلق، «نوعاً ما»، من الربط بين ثلاثة من جوانب الصراع: شكله الدرامي المثير؛ ومحتواه المجازي؛ وسياقه الاجتماعي. إن صراع الديكة، بما هو صورة تراثية على خلفية اجتماعية، هو أشياء متعددة في وقت واحد: إنه تموُّر متشنج للحقد الحيواني، وهو محاكاة للحرب بين ذوات رمزية، وهو محاكاة شكلية للتوترات في مواقع المكانة الاجتماعية، وتنشأ قوته الجمالية المؤثرة في النفوس من قدرته على جمع هذه الحقائق المختلفة قسراً في كيان واحد. أما السبب في أنه يبعث على القلق فليس أن له أي آثار مادية

Goodman, *Languages of Art; an Approach to a Theory of Symbols* (Indianapolis: = Bobbs-Merrill, 1968), and M. Merleau-Ponty, «The Eye and the Mind,» in: Maurice Merleau-Ponty, *The Primacy of Perception, and Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History, and Politics*, Edited, with an introd. by James M. Edie, Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1964), pp. 159-190.

(إن له بعض الآثار، ولكنها ليست بذات أهمية)؛ إن مبعث القلق فيه هو أنه، في ربطه بين الكبرياء والإحساس بالذات، وفي ربطه بين الإحساس بالذات والديكة، والربط بين الديكة والدمار، إنه في هذا الربط يبعث في المخيلة جانباً من جوانب التجربة البالينية يبقى في المعتاد في غياهب الغموض بعيداً عن النظر. إن إسباغ الإحساس بالجدية على ما هو بذاته مشهد فارغ وثابت، أي مشهد من الأجنحة الخافقة والأرجل النابضة بصخب، يتم هذا الإسباغ بتأويل هذا المشهد على أنه معبِّر عن شيء مقلق في طريقة حياة القائمين على المشهد كما في حياة النظارة أو، وهذا أخطر، من شيء مقلق في هويتهم الذاتية.

إن المباراة، بوصفها شكلاً درامياً مؤثراً، تُظهر خصيصة لا تبدو أهميتها للمرء حتى يدرك أنها ما كان لها أن توجد: تركيبة ذرية أساسية[30]. فكل مباراة تشكل عالماً قائماً بذاته، انبثاقة جزيئية للشكل، فهناك التحضير للمباراة، وهناك المراهنات، وهناك

(30) لم تكن هذه الخصيصة موجودة في صراع الديكة في بريطانيا (وقد حظّرت هذه الرياضة هناك في 1840) ويبدو أن الصراع هناك اتخذ سلسلة مختلفة من الأشكال. كانت معظم المباريات البريطانية «أساسية»، حيث كان يجري صف عدد من الديكة متفق عليه سلفاً في فريقين ويتصارعان بشكل متسلسل. وكانت النتائج تسجَّل وتجري المراهنات على المباريات الفردية كما على المباراة الأساسية الجامعة. كما كانت هناك «معارك ملكية» في إنجلترا كما في البر الأوروبي الرئيسي، حيث كان يجري إطلاق عدد كبير من الديكة مرة واحدة، ويكون الديك المنتصر هو الذي يبقى واقفاً على قدميه في نهاية الصراع. أما في ويلز، فقد كانت المباراة المسَّماة «رئيسية» تجري على أساس خروج المنهزم من المباراة، كما يجري اليوم في مباريات كرة المضرب، حيث يتقدم الفائز إلى الأدوار التالية. وإذا نظرنا إلى المباراة بوصفها نوعاً فنياً، فإنها ربما أقل مرونة تركيبية من غيرها، كالكوميديا اللاتينية مثلاً، إلا أن فيها البعض من هذه المرونة. وللاطلاع على موضوع صراع الديكة بشكل عام، انظر: Arch Ruport, *The Art of Cockfighting* (New York: Devin-Adair, 1949); George R. Scott, *History of Cockfighting* (London: C. Skilton, 1957), and L. Fitz-Barnard, *Fighting Sports* (London: Odhams Press, Limited, 1921).

الصراع، وهناك النتيجة ـ الانتصار المطلق والهزيمة المطلقة ـ ثم هناك تداول المال بتسرع يصاحبه الشعور بالحرج. لاعزاء للخاسر. ينسلُّ الناس بعيداً عنه، ينظرون حوله، ويتركونه يتجرع الهزيمة والانحدار نحو حالة من اللاكَوْن، يعيد ترتيب ملامح وجهه، ثم يعود إلى حلبة الصراع، من دون آثار جروح، سليماً معافى. ولا أحد يتقدم بالتهنئة للفائز، ولا أحد يتحدث عن أحداث المباراة ويناقشها، فبمجرد انتهاء المباراة يتحول انتباه الجمهور إلى المباراة اللاحقة، ولا أحد ينظر إلى الخلف. إلا أنه ما من شك في أن ظلالاً من التجربة تبقى في روع المشاركين الرئيسيين، وربما حتى في بعض النظارة في مباراة تتسم بالعمق، كما تبقى في مخيلتنا ظلال من تجربتنا بعد مشاهدة مسرحية قوية متقنة الأداء؛ إلا أن ذلك كله يضمحل سريعاً ليصبح مجرد ذكرى صورية ـ مجرد وهج مبثوث في الوجدان أو رعدة مجردة ـ ولكن حتى ذلك لا يحصل في المعتاد، فأي شكل تعبيري لا يعيش إلا في حاضره ـ في الحاضر الذي يخلقه هذا الشكل التعبيري. أما هنا، في هذه الحالة، فنرى هذا الحاضر يتقطع ويتجزأ ليصبح سلسلة من الومضات، بعضها أكثر بريقاً من البعض الآخر، ولكنها تبقى بمجملها كميات جزئية متقطعة تؤثر في نفوس النظارة بما هي كذلك، فمهما كان الأمر الذي تقوله لنا مباراة صراع الديكة، فهي تقوله بشكل طفرات وانبثاقات منفصلة.

وكما أشرت آنفاً، فإن البالينيين يعيشون حياتهم بشكل انبثاقات واندفاعات أيضاً[31]. وبحسب ما لاحظت، فإن حياتهم، كما يرتبونها، ليست تياراً مستمراً موجهاً آتياً من الماضي ماراً عبر الحاضر ومتجهاً

(31) انظر أعلاه الفصل الرابع عشر من هذا الكتاب، «الروزنامات التصنيفية ودقة الوقت».

نحو المستقبل بقدر ما هي نبضات، تضيء وتنطفئ، من المساحات المليئة بالمعنى والمساحات الفارغة، في تناوب لا إيقاع له بين فترات قصيرة يحدث فيها «شيءٌ ما» (أي لا شيء ذو أهمية)، وفترات أخرى تماثلها في القصر حيث «لا يحدث فيها شيء» (أي شيء ذو أهمية ـ بين أوقات يدعونها هم «مليئة» وأوقات «فارغة»، وبكلمة أخرى، «مفاصل» و«ثقوب». وهكذا يكون صراع الديكة، في تركيزه للنشاط الإنساني إلى درجة عالية من التركيز، كما يحصل في بؤرة عدسة الاحتراق، نشاطاً بالينياً متميزاً كما نلحظ في أي نشاط باليني آخر بدءاً من اللقاءات اليومية العابرة، مروراً بالطنين المتقطع لموسيقى الغاميلان (gamelan)، وصولاً إلى احتفالات المعابد في يوم زيارة الآلهة، فهو ليس محاكاةً للتقطُّع في الحياة الاجتماعية البالينية، أو تصويراً لها، ولا هو حتى تعبير عنها؛ إنه نموذج عنها، محضَّر بعناية بالغة[32].

ولئن كانت مباراة صراع الديكة في جانب من جوانبها، عنيت به فقدان حس الاتجاه الزمني، تبدو مثل مقطع نموذجي للحياة الاجتماعية العامة، فإنها، في جانب آخر من جوانبها، الجانب العدائي الصريح والمباشر والتناطُحي، تبدو على طرف النقيض والمعاكس، وحتى المخرِّب، لهذه الحياة، في مجريات الحياة العادية، يتميز البالينيون بالخجل الفائق لدرجة الهوس بتجنُّب أي نزاع مفتوح، فهم بطبعهم يتميزون بالحذر والمواربة والهدوء والانضباط، وهم معلَّمون في فن المواربة وإخفاء المشاعر ـ وهذا ما يدعون بلغتهم ألوس (alus)، «صَقْل السلوك»، «تهذيب ونعومة» ـ

(32) حول ضرورة التمييز بين «الوصف» و«التمثيل» و«تقديم النموذج» و«التعبير» (وانعدام علاقة «المحاكاة» بأي منها) بوصفها أساليب في الإشارة الرمزية، انظر: Goodman, *Languages of Art; an Approach to a Theory of Symbols*, pp. 61-110, 45-91 and 225-241.

ولذلك فهم نادراً ما يواجهون الأمور إذا كان بإمكانهم التهرب منها، وهم نادراً ما يقاومون إذا كان بإمكانهم المراوغة. إلا أنهم هنا، في صراع الديكة، يبرزون بصورة الجموح والاستقتال، وتتفجَّر فيهم قسوة غريزية مجنونة. وإنها لصورةٌ قوية في تعبيرها عن الحياة كما ينفر منها البالينيون في عمق أعماقهم (باستعارة عبارة فراي (Frye) في وصفه لحادثة سمل عيني غلوستر (في مسرحية **الملك لير** لشكسبير)) متموضعة في سياق عيِّنة من هذه الحياة يعيشونها بالفعل[33]. ويشير السياق إلى أن هذه الصورة، وإن لم تكن وصفاً فعلياً مباشراً لهذه الحياة، فإنها بكل الأحوال ليست مجرد خيال ووهم؛ ومن هنا ينبعث القلق والاضطراب ـ الاضطراب في **المباراة**، وليس في نفوس النظَّارة (او على الأقل ليس بالضرورة في نفوس النظارة)، الذين يبدون في الواقع في قمة الاستمتاع بهذه المباراة. إن المجزرة التي نشاهدها على حلبة صراع الديكة لا تقدم صورة دقيقة عن مجريات الأمور بين الناس، بل هي، وهذا أسوأ، تقدم صورة عن هويتهم، كما يمكن تخيلها من زاوية معينة[34].

(33) N. Frye, *The Educated Imagination,* Midland Book; MB88 (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1964), p. 99.

(34) هناك قيمتان بالينيتان أخريتان إيجابية وسلبية متصلتان بالزمنية المتقطعة من جانب وبالعدوانية المنفلتة من جانب آخر، وهما بذلك يدعِّمان الإحساس بأن صراع الديكة هو في الوقت ذاته استمرار للحياة الاجتماعية العادية والناقض المباشر لها: وهما، بالتعبير البالينين رامي (Ramé) وبالينغ (paling). وتعني لفظة «رامي» مزدحم وصاخب وناشط، وهي حالة اجتماعية مطلوبة بقوة: الأسواق المزدحمة، والمهرجانات الجماهيرية، والشوارع الناشطة كلها تندرج تحت تلك الصفة «رامي»، وكذلك بالطبع مباراة صراع الديكة. إن «رامي» هي الحالة السائدة في الأوقات «المليئة» (ونقيضها سيبي (sepi) «الهدوء» يسود الأوقات الفارغة). أما بالينغ فهي حالة من الدوار الاجتماعي، هي ذلك الإحساس المشوَّش الغائم الضائع التائه الذي يشعر به المرء عندما لا تكون مكانته في إحداثيات الفضاء الاجتماعي واضحة، وهي حالة بالغة السوء وباعثة على القلق العظيم. يرى البالينيون أن المحافظة الدقيقة على حس =

والزاوية، بالطبع، طبقانية. وكما رأينا سابقاً، فإن ما يتحدث عنه صراع الديكة بقوة فائقة هو العلاقات بين مواقع المكانة الاجتماعية، وما يقوله هذا الصراع عن هذه العلاقات هي أنها قضايا حياة وموت، قضايا مصيرية. وأنّى نظر المرء في بالي، فسيجد من الظاهر أن الوجاهة الاجتماعية هي قضية ذات خطر - في القرية، في العائلة، في الاقتصاد، في الدولة. إن هرمية الكبرياء، بما هي انصهار خاص متميز لرتب الألقاب البولينيزية مع الطبقية الهندوسية، هي العمود الفقري الأخلاقي للمجتمع. إلا أن المشاعر التي ترتكز إليها هذه الهرمية لا تتكشف بألوانها الطبيعية إلا في مباراة صراع الديكة، فنحن نجدها في أي مكان آخر مغطاة بغشاوة من آداب السلوك وبغمامة كثيفة من الكنايات والكلام الملطّف والاحتفالية والتلميحات والإشارات، ولكنها هنا تظهر بعبارات واضحة لا يغطيها سوى قناع رقيق من الوجود الحيواني، وهو قناع يكشف منها أكثر مما يخفي. إن الحسد هو خصيصة من الخصائص البالينية كما هي الثقة بالنفس؛ والغيرة هي جزء من الذهنية البالينية كما هي الظرافة؛ والوحشية هي جزء من النفسية البالينية كما الجاذبية والسحر؛ إلا أن هذه الخصائص لن تكون ظاهرة ومفهومة للبالينين من دون مباريات صراع الديكة، ولهذا السبب، ربما، يقدِّرونها هذا التقدير العالي.

إن أي شكل تعبيري يعمل (حين يعمل) بفرط ترتيب السياقات

= التوجه في الفضاء الاجتماعي («فأن لا يعرف الإنسان اتجاه الشمال» هو من الجنون)، والتوازن والوقار والعلاقات الاجتماعية المناسبة وما إلى ذلك، يرونها من أسس الحياة المنظمة (كراما (krama)) ويرون بالينغ، ذلك التشوُّش والدوران في الموضع الاجتماعي الذي يمثله الديكان المتصارعان، يرونه العدو الأشد والنقيض المباشر لهذه الحياة. للمزيد من التفاصيل عن الـ «رامي»، انظر: Bateson and Mead, *Balinese Character, a Photographic Analysis*, pp. 3 and 64.

وعن «بالينغ»، انظر: Belo, ed., *Traditional Balinese Culture; Essays*, pp. 90 ff.

الدلالية بطريقة تجعل من الصفات التي تُنْسَب عُرْفياً إلى أشياء معينة تُنسب لاعُرفياً إلى أشياء أخرى، ومن ثَم تُرى هذه الأشياء مالكةً لهذه الصفات فعلياً، فأن نصف الريح بأنها كسيح، كما يفعل ستيفنز (Stevens)، أو أن نثَّبت النغمة ونتلاعب بالجرْس، كما يفعل شونبرغ (Shoenberg)، أو، وهذا الأقرب إلى الحالة التي بين أيدينا، أن نصور الناقد الفني دباً فاسقاً، كما يفعل هوغارث (Hogarth)، أن نفعل ذلك يعني أن نعبُر الأسلاك المفهومية؛ فتتغير الروابط الراسخة بين الأشياء ومزاياها، وتكتسي الظواهر ـ طقس الخريف (في قصيدة ستيفنز)، أو الشكل اللحني (عند شونبرغ)، أو الصحافة الثقافية (عند هوغارث) ـ بدوالّ تُستعمل في المعتاد للإشارة إلى مدلولات أخرى[35]. وبطريقة

---

(35) الإشارة إلى ستيفنز في المتن هي إلى الشاعر الأميركي والاس ستيفنز (Wallace Stevens) في قصيدته الباعث على الاستعارة (The Motive for Metaphor) تحبه تحت الأشجار في الخريف/ لأن كل شيء يكون في حالة نصف موات/ تتحرك الريح ككسيح بين أوراق الأشجار/ وتردد كلمات لا معنى لها، منشور في: Wallace Stevens, *The Collected Poems of Wallace Stevens* (London: Faber and Faber, 1947).

والإشارة إلى شونبرغ هي إلى (الموسيقي النمساوي الأميركي أرنولد شونبرغ) إلى المقطوعة الثالثة من «خمس مقطوعات أوركسترالية» (العمل 16)، وهي مقتبسة من: H. H. Drager, «The Concept of «Tonal Body»,» in: S. Langer, *Reflections on Art* (New York: Arno Press, 1961), p. 174.

وللمزيد عن هوغارث، وعن هذه المشكلة برمتها وهي تُدعى هناك «مضاهاة المصفوفات المتعددة»، انظر: E. H. Gombrich, «The Use of Art for the Study of Symbols,» in: James Hogg, *Psychology and the Visual Arts: Selected Readings*, Penguin Modern Psychology Readings (Harmondsworth: Penguin, 1969), pp. 149-170.

والمصطلح المستعمل في المعتاد للإشارة إلى هذه الفكرة هو «التحويل الاستعاري»، وهناك بحث تقني جيد عنه في: M. Black, *Models and Metaphors; Studies in Language and Philosophy* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1962); Goodman, *Languages of Art; an Approach to a Theory of Symbols*, pp. 44 ff, and W. Percy, «Metaphor as Mistake,» *Sewanee Review*, vol. 66 (1958), pp. 78-99.

مشابهة، فإن الربط ـ ثم الربط، ثم الربط ـ بين اصطدام الديوك والقوة التقسيمية للمكانة الاجتماعية يعني الدعوة إلى نقل الصور والأحاسيس من الحقل الأول إلى الحقل الآخر، والنقل هذا هو في الوقت ذاته وصفٌ وإطلاقُ أحكام. (من الوجهة المنطقية، قد يحدث النقل، بالطبع، في الوجهة المعاكسة؛ ولكن البالينيين، شأنهم في ذلك شأننا جميعاً، يهتمون بفهم الناس أكثر من اهتمامهم بفهم الديوك).

إن ما يميز صراع الديكة عن مجرى الحياة العادية وينهض به في مجال مجريات الأمور العملية اليومية، ويحيطه بهالة مضخمة من الأهمية، ليس أنه، كما قد يرى علم الاجتماع الوظيفي، يقوي التمايز في المكانة الاجتماعية (فهذا التمايز لا يحتاج إلى ما يقويه في مثل هذا المجتمع الذي ينطق كل ما فيه بهذا التمايز)، بل هو في أنه يقدم تعليقاً فوق اجتماعي على كامل قضية تصنيف الكائنات البشرية في رُتب هرمية ثابتة ومن ثَم تنظيم الجزء الأساسي من الوجود الاجتماعي حول هذا التصنيف. وبهذا تكون وظيفته، إذا جاز القول، وظيفة تأويلية: إنه قراءة بالينية للتجربة البالينية، إنه قصة يحكيها البالينيون بأنفسهم عن أنفسهم.

التعليق بشيء ما عن شيء ما

إن التعبير عن القضية بهذه الطريقة يعني انخراط المرء في عملية إعادة تركيز نظرته المجازية، وذلك لأنه ينقل تحليل الأشكال الثقافية من مسعى موازٍ عموماً لتشريح كائن حي، أو تشخيص الأعراض، أو فك شيفرةٍ ما، أو ترتيب نظام ما ـ وهذه هي المقارنات السائدة في علم الأنثروبولوجيا المعاصر ـ إلى مسعى موازٍ عموماً لمسعى النفاذ إلى نصٍ أدبي ما، فإذا نظر المرء إلى صراع الديكة، أو أي تركيبة رمزية جماعية حية، على أنه وسيلة «القول

شيء ما عن شيء ما» (باستذكار قول شهير لأرسطو)، فيكون ذلك يواجه إشكالية ليس في الآليات الاجتماعية بل بالدلالات الاجتماعية[36]. وبالنسبة إلى العالم الأنثروبولوجي، المهتم بصياغة المبادئ السوسيولوجية، وليس بترويج صراع الديكة وإظهار التقدير له، فإن السؤال هو: ماذا يتعلم المرء من هذه المبادئ من تفحُّص التراث بما هو تجميع للنصوص؟

إن مثل هذا التوسيع لفكرة النص بما يجاوز المادة المكتوبة، وحتى في ما يجاوز المادة المنطوقة، بالرغم من مجازيته، ليس جديداً كل الجدة بالطبع. إن تقليد «التأويل الطبيعي» (Interpretatio Naturae) في القرون الوسطى، والذي وصل إلى ذروته مع سبينوزا، حاول قراءة الطبيعة على أنها نص مقدس، ومساعي نيتشه في معالجة أنظمة القيم على أنها حواشٍ تفسيرية لإرادة القوة (أو مسعى ماركس في معالجتها على أنها حواشٍ تفسيرية لعلاقات الملكية)، وأفكار فرويد في استبدال النص المُلْغِز للحُلُم الظاهر في النص الواضح للحلم الكامن، كل هذه تعتبر سوابق لمثل هذا التوسيع، وإن لم تكن يُنصح بها كما يُنصح بتلك للوصول إلى التفسير المناسب[37]. إلا أن الفكرة تبقى ناقصة في تطورها من الوجهة النظرية؛ ولاتزال اللازمة أو النتيجة المنطقية الأعمق لذلك، في ما يخص الأنثروبولوجيا، وهي التي تنص على أن الأشكال التراثية يمكن أن

---

(36) القول مأخوذ من الكتاب الثاني لمجموعة «الأورغانون» (Organon, On Interpretation). للاطلاع على بحث عنه وعن كامل المحاججة من أجل تحرير «فكرة النص... من فكرة التدوين أو الكتابة» وبناء علم للتأويل العام، انظر: Paul Ricœur, *Freud and Philosophy; an Essay on Interpretation*, Translated by Denis Savage, Terry Lectures (New Haven, CT: Yale University Press, 1970), pp. 20 ff.

(37) المصدر نفسه.

تعامل بوصفها نصوصاً، أي أعمالاً تخيُّلية مبنية من مواد اجتماعية، لاتزال هذه اللازمة من دون استثمار منهجي[38].

وفي الحالة موضع الدراسة هنا، فإن معالجة صراع الديكة على أنه نص يعني إبراز أحد الملامح فيه (وهو برأيي، الملمح المركزي فيه)، وهو ملمح قد يغيم أو لا يتضح إذا ما عالجناه على أنه طقس ديني أو على أنه مجرد هواية: هذا الملمح هو استعماله للعواطف لأغراض معرفية، فما يقوله صراع الديكة يقوله بلائحة مفردات ذات طابع شعوري عاطفي ـ رعشة المخاطرة والترقب، اليأس المصاحب للخسارة، متعة النصر. إلا أن ما يقوله صراع الديكة ليس أن المخاطرة والترقب تبعث الإثارة، وأن الخسارة تبعث اليأس، والفوز يبعث المتعة في النفس، وهي من باب حشْو القول في حقل العاطفة، بل هو يقول إن هذه المشاعر، بتمثُّلها في المباراة، هي المواد التي يُبنى بها المجتمع ويُجمع الأفراد. إن مشاهدة مباريات صراع الديكة والاشتراك فيها هو، بالنسبة إلى البالينيين، نوع من التربية والتثقيف العاطفي، فما يتعلمه المرء هناك هو الهيئة التي تتخذها روح الثقافة الجماعية التي ينتمي إليها بالإضافة إلى الهيئة التي يتخذها حسُّه هو الخاص (أو، في أي حال، جوانب معينة منهما) عندما يتحدد شكلهما الخارجي في نص جماعي؛ فهو يتعلم أن

---

(38) قد يبدو المذهب البنيوي عند ليفي ستراوس استثناءً. غير أن ما حصل لم يكن إلاّ أمراً واضحاً، فبدلاً من اعتبار الأساطير، أو الطقوس الطوطمية، أو قواعد الزواج، أو أي شيء آخر مهما كان، نصوصاً يلزم تفسيرها، اعتبرها ليفي ستراوس بمثابة شيفرات للحل، واعتباره هذا مختلف عن سواه. فهو لم يسعَ إلى فهم الأشكال الرمزية بمفردات وظيفتها في المواقف الحسية بغية تنظيم الإدراكات الحسية (المعاني، العواطف، التصورات، والمواقف)، فقد سعى إلى فهمها فهماً كلّياً بمفردات بنيتها الداخلية ***(indépendent de tout sujet, de tout objet, et de toute contexte)***.

(انظر الفصل الثالث عشر من هذا الكتاب)

الاثنين (روح التراث الجماعية والحس الخاص) متقاربان ومتشابهان بما يكفي ليتمظهرا من خلال رمزية نص واحد؛ بالإضافة إلى ـ وهذا هو الجزء المقلق ـ أن النص الذي يتم فيه هذا التمظْهُر يتكون من طائر (ديك) يقطّع طائراً آخر إرباً إرباً من دون وعي أو رحمة.

وكما يقول المثل، كل شعب من الشعوب يحب شكل العنف الخاص به. وصراع الديكة هو الطريقة التي يتبعها الباليـنيون في تأمل شكل العنف الخاص بهم: هيئة هذا العنف، استعمالاته، قوته، فتنته وسحره. وهكذا فإن صراع الديكة، باستلهامه كل مستويات التجربة البالينية تقريباً يجمع سويةً مواضيع مختلفة ـ وحشية الحيوان، النرجسية الذكرية، المقامرة مع الخصوم، الخصومات المتعلقة بالمكانة الاجتماعية، الإثارة الجماهيرية، أضاحي الدم ـ يكون الرابط الأساسي بينها هو انخراطها بعاطفة الغضب الشديد والخوف من الوقوع في هذه العاطفة؛ وهو بربطه هذه المواضيع يقيم منها مجموعة من القواعد تحتويها وتتيح لها الحركة في الوقت ذاته، وبذلك يبني هيكلية رمزية يمكن من ضمنها، مراراً وتكراراً، الوصول إلى إحساس مفهوم لواقع ارتباطاتها الداخلية. وبالعودة إلى الاقتباس من نورثروب فراي (Northrop Frye) من جديد، إذا كنا نذهب إلى مسرحية **ماكبث** (*Macbeth*) لنفهم كيف يحس رجل ربح مملكة وخسر روحه، فإن البالينـي يذهب إلى مباريات صراع الديكة ليكتشف كيف يشعر رجل، هو في المعتاد رابط الجأش وفخور ومدرك لنفسه ومستغرق في ذاته، وكأنه نوعٌ من كون أخلاقي مكتفٍ بذاته، كيف يشعر مثل هذا الرجل عندما يتعرض للهجوم والتعذيب والتحدي والإهانة وكيف ينساق بنتيجة ذلك إلى الحدود القصوى للغضب، كيف يشعر عندما ينتصر انتصاراً ساحقاً أو يُذَلّ إذلالاً كاملاً. ويجدر اقتباس المقطع (من نورثروب فراي) بكامله، حيث إنه يذكرنا

بأرسطو من جديد (إنما بكتابه **فن الشعر** (*Poetics*) هذه المرة، وليس كتاب **التأويل** (*Hermeneutics*):

إلا أن الشاعر [في مقابل المؤرخ]، على حد قول أرسطو، لا يقدم أي أقوال حقيقية إطلاقاً، وبالتأكيد هو لا يقدم أي أقوال خاصة أو معينة. ولا تكمن وظيفة الشاعر في إخبارنا بما حصل، بل بما يحصل: ليس بما حدث فعلاً بل بما يحصل دائماً، فالشاعر يقدم لنا ما هو نموذجي ومتكرر، أو، بحسب تسمية أرسطو، الحدث الكوني الشامل، فأنت لن تذهب لمشاهدة مسرحية «ماكبث» لتتعلم تاريخ اسكتلندا ـ أنت تشاهدها لتتعلم كيف يشعر رجل بعد أن ربح مملكةً وخسر روحه. وأنت بعد أن تقابل شخصية مثل ميكوبر (Micawber) في (رواية الروائي الإنجليزي) ديكنز (Dickens) (**دايفد كوبرفيلد** (*David Copperfield*))، لا تحس أنه كان هناك شخص كان يعرفه ديكنز وكان يشبه هذه الشخصية: بل تشعر بأن هناك القليل من ميكوبر في كل شخص تعرفه تقريباً، بما في ذلك أنت شخصياً. إن الانطباعات التي نكوِّنها عن الحياة الإنسانية نلتقطها الواحد بعد الآخر، وهي تبقى، بالنسبة إلى الأغلبية منا، مشوشة وغير مرتبة. ولكننا نجد في الأعمال الأدبية باستمرار أشياء تفتح أعيننا على هذه الانطباعات بشكل مفاجئ وتنسقها لنا وتصفها لنا وتضعها في بؤرة الوعي، وهذا جزء مما عناه أرسطو حين تحدث عن الحدث الإنساني النموذجي أو الكوني الشامل[39].

إن هذا هو ما يفعله صراع الديكة في بالي، إنه تجميع للتجارب المشكِّلة في الحياة اليومية في بؤرة مركَّزة، وهو الصراع الذي نجده معزولاً عن الحياة بوصفه «لعبة فحسب» ويُعاد ربطه بها

---

(39) Frye, *The Educated Imagination*, pp. 63-64

على أنه «أكثر من مجرد لعبة». وهو بذلك يخلق ما يمكن تسميته، على نحو أفضل من التسمية الأرسطية التي تستعمل مصطلح «النموذجي» أو «الكوني»، بالحدث الإنساني النمطي ـ وهو الحدث الذي لا يخبرنا بما يحصُل بل بما قد يحصل في ما لو كانت الحياة نوعاً من الفن وكان يمكن تشكيلها بحرية عبر الأساليب الشعورية كما في **ماكبث** و**دايفد كوبرفيلد**.

وكما تتيح لنا مسرحية **ماكبث** حين نقرأها مراراً وتكراراً أن نرى بُعْداً من أبعاد ذاتيتنا، كذلك يتيح صراع الديكة، بمبارياته المتكررة، مرةً بعد مرة، للباليني أن يرى بعداً من أبعاد ذاتيته، ففيما هو يراقب مباراة إثر أخرى، على ذلك النحو الفاعل الذي يميز مشاهدة المالك أو المراهن لمثل هذه المباريات (فصراع الديكة لا يوحي بالاهتمام للمشاهد الحيادي بكونه مجرد رياضة للمشاهدة أكثر مما تفعل رياضة الكروكيه أو سباق الكلاب)، يزداد تآلفه مع هذه الرياضة ومع ما تقوله له، كما يحدث مع المستمع الذي ينصت بانتباه للموسيقى أو الناظر المستغرق في مشاهد الحياة الجامدة حيث يزداد تآلفاً معها بطريقة تفتح أمامه الأبواب إلى ذاتيته الخاصة[40].

(40) إن استعمال ما يراه الأوروبيون المصطلحات «الطبيعية لفعل الرؤية البصرية - «يرى» و«يشاهد/ يراقب» وما إلى ذلك هو استعمال مضلِّل للغاية في هذا المجال، وذلك لأن البالينيين، كما سبق أن ذكرنا، يتابعون مجريات المباراة بأجسادهم كلها وليس بأعينهم فقط (وربما كان ذلك عائداً لصعوبة رؤية الطائرين المتقاتلين، اللذين يتحولان إلى مجرد حركات مشوّشة على الحلبة)، فتراهم يتمايلون بأطرافهم وأجسامهم في حركات تحاكي حركات الديكين، ما يعني أن جزءاً كبيراً من تجربة حضور المباراة هو حسّي حركي أكثر منه بصرياً. وإذا كان لنا أن نرى مثالاً يجسد التعريف الذي أطلقه كينيث بورك على الفعل الرمزي بأنه «رقصةُ موقف»، انظر: **Kenneth Burke**, *The Philosophy of Literary Form; Studies in* =

وإنها لمفارقة أخرى من المفارقات التي تعتور علم الجمال ـ مثلها مثل مفارقة المشاعر المرسومة والأفعال التي لا تُرى لها نتائج ـ فبما أن ذاتية الفنان لا توجد بالشكل المناسب إلا عندما تكون منظمة بالشكل المناسب، فإن الأشكال الفنية في الواقع تولِّد تلك الذاتية وتعيد توليدها فيما هي تدعي أنها لا تفعل شيئاً سوى عرضها وإظهارها. وبذلك فإن الرباعيات الموسيقية، ومشاهد الحياة الجامدة في اللوحات، وصراع الديكة ليست مجرد انعكاسات لحساسية موجودة سابقاً وتجري محاكاتها في العمل الفني؛ إنها في الواقع عوامل فعالة في خلق هذه الحساسية وصيانتها، فإذا كنا نرى أنفسنا مجموعة أو قطيعاً من أمثال ميكوبر (الحالم الدائم التفاؤل)، فإن ذلك يكون نتيجةً لإغراقنا في قراءة ديكنز (وإذا كنا نرى أنفسنا مغرقين في الواقعية إلى حد فقدان الأمل، يكون ذلك نتيجة عدم قراءة ديكنز بما فيه الكفاية)؛ والأمر نفسه ينطبق على الباليين وعلى ديوكهم وصراع الديكة عندهم. وبهذه الطريقة تؤدي الفنون دورها في الحياة الاجتماعية، بتلوين التجربة الحياتية بالنور الذي تلقيه فيها، وليس بالمؤثرات المادية التي قد تكون لها[41].

Symbolic Action, rev. ed., Abridged by the Author, Vintage Book; K-51 (New = York: Vintage Books, 1957), p. 9.

فإننا واجدوه في صراع الديكة.

عن الدور الهائل الذي يؤديه الإحساس الحركي في الحياة البالينية، انظر: Bateson and Mead, *Balinese Character, a Photographic Analysis*, pp. 84-88.

عن الطبيعة الفاعلة للإحساس الجمالي عموماً، انظر: Goodman, *Languages of Art; an Approach to a Theory of Symbols*, pp. 241-244.

(41) إن هذا الجمع بين ما يُرى أنه غربي عظيم وما يُرى أنه شرقي مُسِفّ سيزعج من دون شك خبراء علم الجمال، كما أزعجت في الماضي مساعي بعض الأنثروبولوجيين بعض علماء اللاهوت في الكلام عن الديانة المسيحية وعن الممارسات الطوطمية الوثنية في السياق =

إذاً، ففي صراع الديكة يشكل البالي طبيعته المزاجية ومزاج مجتمعه ويكتشفهما في الوقت ذاته. أو، بكلمة أدق، هو يشكل ويكتشف وجهاً من أوجههما. وهناك عدد كبير من النصوص الثقافية الأخرى التي تقدم لنا تعليقات على تراتبية المكانة الاجتماعية والاعتبار الذاتي في بالي، كما إن هناك، إضافةً إلى ذلك، عدداً كبيراً من القطاعات المهمة والحاسمة في الحياة البالينية إلى جانب الناحيتين الطبقانية والرياضية العدائية اللتين تحظيان بمثل هذه التعليقات، فهناك الاحتفالية بتكريس الراهب البرهمي، وهي مناسبة لحبس الأنفاس وسكون الأبدان والتركيز المفرَّغ في حقائق الوجود العميقة، وهي تظهر لنا ميزة للهرمية الاجتماعية مختلفة اختلافاً جذرياً عما رأيناه في صراع الديكة، ولكنها بالنسبة إلى البالينيين تضاهيه في الواقعية ـ ويتجلى ذلك الاختلاف في تسامي هذه المناسبة باتجاه المقدَّس والغامض والماورائي. إن احتفالية التكريس هذه لا تجد موضعها في رحم المشاعر الحركية الحيوانية بل في هدوء ووقار الأفكار الدينية، وبذلك فهي لا تعبر عن الاضطراب بل عن الهدوء والسكينة. إن الاحتفالات الجماهيرية في معابد القُرى، وهي مناسبات تستنفر السكان المحليين كافةً لاستضافة الآلهة الزائرة ـ بالأغاني

= ذاته. ولكن وكما إن الأسئلة الوجودية تنحصر (أو ينبغي أن تنحصر) في سوسيولوجيا الدين، فإن الأسئلة المتعلقة بإصدار الأحكام الأخلاقية تنحصر (أو ينبغي أن تنحصر في سوسيولوجيا الفن. وفي أي حالة، فإن محاولة إزالة الصبغة المحلية الضيقة عن مفهوم الفن ما هي إلا جزء من المؤامرة الأنثروبولوجية الشاملة لإزالة الصبغة المحلية الضيقة عن كل المفهومات الاجتماعية الهامة ـ الزواج، الدين، القانون، التعقل والتمييز ـ وبالرغم من أن ذلك يشكل تهديداً للنظريات الجمالية التي تنظر إلى بعض الأعمال الفنية على أنها تتجاوز التحليل السوسيولوجي، فإنها لا تشكل أي تهديد للقناعة بأن بعض القصائد هي أفضل من قصائد أخرى، وهي القناعة التي يدَّعي روبرت غرايفز (Robert Graves) أنه تعرض للوم بسببها في الامتحانات التي مر بها في جامعة كامبردج.

والرقصات والمجاملات والهدايا ـ تؤكد الوحدة الروحية للقرويين في مقابل تفاوتهم في المكانة الاجتماعية وتُسقط على القرية روحاً من المودة والثقة[42]. وهكذا فإن صراع الديكة ليس هو المفتاح العمومي لقضايا الحياة البالينية، كما إن مصارعة الثيران ليست المفتاح العمومي للحياة الإسبانية، فما يقوله صراع الديكة عن تلك الحياة يبقى عُرضةً للتعديل وحتى للنقض من قبل ما تقوله لنا جوانب ثقافية أخرى لا تقل عنه فصاحةً في التعبير عن تلك الحياة. ولكن ذلك لا يفاجئنا كما إنه ليس هناك ما يفاجئ في حقيقة أن راسين (الكاتب التراجيدي) وموليير (الكاتب الكوميدي) كانا متعاصرين، أو في أن الأشخاص ذاتهم الذين يرتبون أزهار الأقحوان هم الذين يسكبون السيوف[43].

(42) للاطلاع على المزيد عن احتفالات تكريس الرهبان، انظر: V. E. Korn, «The Consecration of a Priest,» in: Swellengrebel [et al.], *Bali: Studies in Life, Thought and Ritual*, pp. 131-154.

وللاطلاع على وصف (مبالغ فيه نوعاً ما) لروح الوحدة والتواصل في القرية، انظر: R. Goris, «The Religious Character of the Balinese Village» in: Swellengrebel [et al.], Ibid., pp. 79-100.

(43) إن القول بأن ما يقوله صراع الديكة عن بالي ليس من دون رواية إدراكية وأن الاضطراب الذي يعبر عنه حيال النمط العام للحياة البالينية له ما يبرره يشهد عليه الواقع الذي نشأ في الاضطرابات العنيفة إثر فشل الانقلاب العسكري في جاكرتا والذي قُتل فيه ما بين الأربعين والثمانين ألفاً من البالينيين (من أصل عدد السكان البالغ ما يقارب المليوني نسمة)، على أيدي بعضهم البعض في خلال أسبوعين من شهر كانون الأول/ ديسمبر من العام 1965، وكان ذلك أسوأ اندلاع للعنف في البلاد، انظر: John Hughes, *Indonesian Upheaval* (New York: D. McKay Co., 1967), pp. 173-183.

[والأرقام الواردة هنا هي مجرد تقديرات، وإن لم تكن هي الأقصى]. وطبعاً لا يعني هذا أن السبب وراء أعمال القتل هو رياضة صراع الديكة، ولا يعني أنه كان بالإمكان التنبؤ بها انطلاقاً من دراسة هذه الرياضة، أو أن أعمال القتل كانت نسخةً مكبّرة من صراع الديكة حل فيها الرجال محل الديوك، وكل هذا هراء. وكل ما يُقصد هو القول بأنه إذا نظر المرء إلى بالي ليس فقط من خلال فنونها ورقصاتها ومسرحيات خيال الظل فيها وفن النحت والفتيات، وإنما أيضاً ـ كما يفعل البالينيون أنفسهم ـ من خلال صراع الديكة فيها، فإن المجزرة لن تبدو =

إن تراث شعب ما هو مجموعة من النصوص، التي هي بدورها مجموعات، يجهد الأنثروبولوجي في قراءتها من فوق أكتاف الأشخاص الذين هم أصحابها الأساسيون. وهناك صعوبات هائلة في مشروع كهذا، وسقطات منهجية من شأنها إحداث هزة فرويدية، كما إن فيه بعض الغوامض الأخلاقية المحيِّرة. ولا هذه هي الطريقة الوحيدة التي يمكن بها معالجة الأشكال الرمزية معالجة سوسيولوجية، فالمدرسة الوظيفية (التي تركز على وظائف العقل في تكيف الفرد مع بيئته) موجودة وكذلك المدرسة السيكولوجانية (التي تستخدم المفهومات النفسية في تأويل الأحداث التاريخية). ولكن النظر إلى مثل هذه الأشكال على أنها «تقول شيئاً ما بخصوص شيء ما»، والإدلاء بهذا القول إلى شخص ما، يعني فتح الطريق أمام احتمال القيام بتحليل يهتم بمادتها بدلاً من معادلات اختزالية تدَّعي أنها تقدم تفسيراً لها.

وكما يحصل في تمارين القراءة المركَّزة المألوفة لدينا، يمكن للمرء أن يبدأ في أي مكان من مخزون الأشكال في ثقافة ما وينتهي في أي مكن آخر. ويمكن للمرء أن يبقى ضمن شكل واحد، محدود نوعاً ما، ويأخذ في الدوران في داخله باستمرار. كما يمكن له أن يتحرك بين الأشكال بحثاً عن أشكال أوسع من الوحدة أو عن تناقضات ذات مغزى. كما يمكن للمرء حتى أن يقارن بين أشكال من

= مناقضة لقوانين الطبيعة، وإن لم يقلل ذلك من فظاعتها. وكما اكتشف كثير من الأشخاص الواقعيين من أمثال غلوسستر (Gloucester) (في مسرحية **الملك لير** لشكسبير)، فإن بعض الأشخاص أحياناً، ينالون الحياة بما لا يريدون في أعماقهم تماماً.

[الإشارة إلى الأقحوان والسيف في المتن هي على الأرجح إشارة إلى كتاب **الأقحوانة والسيف** (*The Chrysanthemum and the Sword*) لعالمة الأنثروبولوجيا الأميركية روث بيندكت، الذي تتناول فيه الكاتبة الجوانب السلمية والجوانب العنفية في التراث الياباني].

تراثات مختلفة ليحدد طبيعتها بما يبرز كلاً منها بشكل تبادلي. ولكن أياً كان المستوى الذي يعمل فيه المرء، ومهما كانت درجة التعقيد، فإن المبدأ الدليل يبقى هو ذاته: إن المجتمعات، كما الحياة، تحوي تأويلاتها الخاصة، وما على المرء إلا أن يتعلم كيف يصل إليها.

الثبت التعريفي

أحـيـائـيـة (Animism): الاعـتـقـاد بـأن الأشـيـاء كـلـهـا تـمـتـلـك حياة خاصة بها، وأن لها ملكات عقلية وإرادة ورغبات كالتي عند الإنسان.

أنثروبولوجيا اجتماعية (Social Anthropology): هي مدرسة في الأنثروبولوجيا نشأت في بريطانيا في أوائل القرن العشرين، وهي تعتمد على الدراسات المقارنة والعمل الميداني، وترتبط فكرياً بالآراء الاجتماعية لإميل دوركهايم وجماعة علماء الاجتماع الفرنسيين. وقد نشأت هذه المدرسة في بداياتها نقيضاً للمدارس الأنثروبولوجية الارتقائية، إلا أنها، وفي منتصف ذلك القرن، أصبحت يُنظر إليها على أنها النقيض لمدرسة الأنثروبولوجيا الثقافية السائدة في أميركا.

أنثروبولوجيا تأويلية (Interpretive Anthropology): هي حركة في الأنثروبولوجيا قامت على الابتعاد عن أطر الشرح البيولوجي ورفض الأفكار المسبقة السوسيولوجية والسايكولوجية. وهي تركز على عمل الرموز في الأفعال التواصلية، وهكذا تصبح الطقوس والاحتفاليات في بؤرة الاهتمام الإثنوغرافي.

أنثروبولوجيا ثقافية (Cultural Anthropology): هي أحد الفروع

الكبرى لعلم الأنثروبولوجيا، وهي تتناول دراسة الثقافة بكافة جوانبها مستخدمةً في ذلك المنهجية والمعطيات والمفهومات المستقاة من علم الآثار ودراسة الأعراق، كما تستخدم الثقافة الشعبية والدراسات الألسنية في وصفها وتحليلها لشعوب العالم المختلفة.

أنثروبولوجيا رمزية (Symbolic Anthropology): وقد تُسمى أيضاً الأنثروبولوجيا الرمزية التأويلية، وهي تشكل مجموعة مقاربات من ضمن الأنثروبولوجيا الثقافية تهتم بالنظر إلى الثقافة على أنها نظام رمزي ينبعث أساساً من كيفية تأويل البشر للعالم الذي يعيشون فيه. وغالباً ما يُنظر إلى هذه المقاربة على أنها النقيض للمقاربات الإمبريقية التجريبية كالمادية الثقافية. ويعتبر كليفورد غيرتز، مؤلف الكتاب الذي بين أيدينا، من أبرز العلماء القائلين بهذه المقاربة.

بنيوية (Structuralism): هي طريقة في النظر والتحليل الفكري وقراءة النصوص والتركيبات الفكرية والتراثية. في حقل الألسنية تقوم البنيوية على النظر إلى اللغة على أنها تركيبة علائقية مستقلة ومكتفية بذاتها تستمد عناصرُها وجودها وقيمتها من توزعها وعلاقاتها البينية وتضاداتها داخل تلك التركيبة وليس من علاقاتها بالعالم الخارجي. وكان أول من جاء بهذا المبدأ العالم الألسني السويسري فرديناند دو سوسور. وفي حقل الأنثروبولوجيا الثقافية، تقوم المدرسة البنيوية على الأفكار التي أتى بها كلود ليفي ستراوس بالنظر إلى ثقافات الشعوب بوصفها أنظمة وتحليلها بحسب العلاقات التركيبية بين عناصرها. ويرى ليفي ستراوس أن الأنماط الجامعة في الأنظمة الثقافية ما هي إلا نتاج التركيبة الثابتة للعقل البشري أينما كان. وقد وجد ليفي ستراوس أدلة على ذلك في التشابه القائم في أنظمة النَّسَب والميثولوجيا والفن والدين والطقوس ووسائل الطهي. وتقوم نظرة ليفي ستراوس على افتراض وجود «تركيبة عليا» لاواعية في العقل

البشري تتركز على إقامة التضاد بين أزواج من المتناقضات، حيث يُنظر إلى هذا العقل على أنه مستودع واسع لأنواع مختلفة من المواد الطبيعية يختار منها أزواجاً من العناصر يمكن التأليف بينها لتشكيل البنى المختلفة.

توصيف كثيف (Thick Description): هي عبارة استعارها غيرتز من الفيلسوف جيلبرت رايل، وهي تُستعمل للإشارة إلى وصف السلوك الإنساني حين لا يُكتفى بوصف السلوك الظاهر بل يُشرح السياق الذي جرى فيه هذا السلوك، ما يضفي معنى عليه لا يكون واضحاً من مجرد السلوك الظاهر. ويقرر غيرتز أن هذه المنهجية هي التي يستخدمها في دراساته الإثنية. وقد شاعت هذه المنهجية في ما بعد في العلوم الاجتماعية وسواها. كما تستعمل اليوم في مدرسة النقد الأدبي المعروفة بـ «التاريخانية الحديثة».

ذاتية أساسية (Essentialism): المكونات الموروثة والمتأصلة لهوية المرء مثل الانتماء العرقي أو الديني أو اللغوي أو المناطقي.

رمز (Symbol): هو أداة تُستخدم في التواصل والتفاهم، يُقصد منها الإشارة إلى شيء ما أو شخص أو مجموعة أو فكرة ما. وقد يتكون الرمز من صورة، كالصليب يرمز إلى المسيحية، أو كالصليب أو الهلال الأحمر يرمزان إلى الجمعيات الإسعافية في الدول المسيحية والإسلامية، أو قد يتكون من أشخاص إشاريين مثل «ماريان» (ترمز إلى فرنسا) أو «جون بول» (إلى إنجلترا) أو «العم سام» (إلى أميركا)، وقد يُستخدم حرف أبجدي للإشارة إلى أشياء أخرى كما في الرموز الكيميائية. . . إلخ. ومن الوجهة الثقافية، قد يكتسب شكل ما أو لون ما أو حركة ما قيمة إضافةً إلى قيمته الأصلية فيصبح رمزاً لما هو خارجه.

سيميائي/ رمزي (Semiotic): متعلق بالعلاقة بين الرموز أو الكلمات وبين الأشياء التي تشير إليها.

طوطم (Totem): هو شيء ـ حيوان أو نبات ـ يُستخدم شعاراً للعائلة أو العشيرة أو مذكِّراً بالأسلاف ويكون محل احترام وتقديس. والطوطمية هي الاعتقاد بوجود رابط روحي خفي بين مجموعة من الأشخاص وبين صنفٍ ما من النبات أو الحيوان، ما يستتبع قيام محظورات معينة في العلاقات الاجتماعية.

ظاهراتية (Phenomenology): هي حركة فلسفية قامت في القرن العشرين على يد الفيلسوف الألماني النمساوي المولد إدموند هوسرل. وتهدف بشكل أساسي إلى البحث في الظاهرات ووصفها من خلال التجربة الواعية، من دون التنظير حول شرح أسبابها وبغض النظر عن المواقف والافتراضات المسبقة. وقد تشعبت الحركة إلى شُعب عديدة يصعب إيجاد قاسم مشترك في ما بينها.

عادة/ عادات/ تقاليد (Custom): تتميز عن القانون بأن الإلزام فيها ذو طبيعة أخلاقية فحسب، وهي تعبير يُطلَق على كل آليات الضبط السلوكي في المجتمع، وهي الوسيلة الوحيدة لانتظام السلوك في المجتمع ومن دونها يقع السلوك الاجتماعي في الفوضى.

قانون (Law): يتميز عن العادات والتقاليد بأن الإلزام فيه مفروض من سلطة خارج الشخص، وللتمييز بين حكم التقاليد وحكم القانون يمكن القول إنه إذا كانت العقوبة على فعلِ مخالفٍ ما تتمظهر في مجرد الإنكار أو الاستهزاء أو التوبيخ، يكون الفعل مخالفاً لعادةٍ أو تقليد اجتماعي؛ أما إذا أتت العقوبة على يد هيئة مفوضة من المجتمع للاقتصاص من المخالِف فيكون الفعل مخالفاً لقانون.

لعب عميق (Deep Play): عبارة استعارها غيرتز من الفيلسوف الإنجليزي جيريمي بنثام وتعني الانخراط بالمقامرة على نحو غير معقول وبمبالغ مالية كبيرة.

معاصَرة (Epochalism): الرغبة في مواكبة العصر.

وظيفية عملية (Functionalism): تأكيد الجانب العملي وليس جانب الزخرفة أو الفخامة.

ثبت المصطلحات

إثنولوجيا (دراسة الأعراق البشرية)	Ethnology
اختزالي	Reductionist
أخلاقي	Moral
ارتياب (ذُهان ارتيابي)	Paranoia
أسترالوبيثيكوس/ إنسان قرد	Australopithecus
إشارة	Sign
أكاديمانية	Academicism
إمبريقية/ تجريبية	Empiricism
انتقاء طبيعي	Natural Selection
اندماج/ تكامل	Integration
إنسان عاقل/ أول	Homo Sapiens
باطني (عقيدة باطنية)	Occult
بدائي/ همجي/ وحشي	Savage
بُنية/ تركيب/ تركيبة	Structure
بيولوجي (علم الأحياء)	Biology

Historicism	تاريخانية
Intertransposability	تبادل بيني
Determination	تحديد/ تعريف
Stratigraphic	تراكُبي/ نضدي/ طبقي
Synthetic	تركيبي
Exogamy	تزاوج خارجي (من خارج العشيرة أو القبيلة أو العِرْق)
Endogamy	تزاوج داخلي (ضمن العشيرة أو القبيلة أو العرق)
Evolution	تطور/ ارتقاء
Ethnocentrism	تعصُّب عِرْقي/ تمحور عِرقي
Feedback	تغذية مرتدة
Marginalisation	تهميش
Organism	جسم
Aesthetic	جمالي
Genetic	جيني/ وراثي
Motivation	حافز
Mood	حالة نفسية/ مزاج
Charisma	حضور/ جاذبية جماهيرية آسرة
DNA	حمض ريبي نووي
Circuit	دارة
Ethnography	دراسة التراث العِرْقي
Conations	دوافع فطرية
Subjective	ذاتي

Stage Fright	رهبة المسرح (الخشية من مواجهة الجمهور)
Ethos	روح الجماعة
Witchcraft	سحر/ شعوذة
Trance	سَرْحة/ غَشْية/ سُبات/ إغماءة
Sociology	سوسيولوجيا (علم الاجتماع)
Cybernetics	سيبرنيطيقا/ علم الضبط والاتصال العصبي
Ritual	طقس ديني/ احتفال ديني
Clan	عشيرة
Neuronal	عصبوني
Mind	عقل/ ذهن
Reason	عقل/ فكر
Ideology	عقيدة/ أيديولوجيا
Anthropology	علم الإنسان/ علم الأنام/ أنثروبولوجيا
Psychology	علم النفس/ سايكولوجيا
Affections	عواطف
Instinct	غريزة
Instinctual	غريزي/ فِطري
Introspection	فحص الذات
Tribe	قبيلة
Universals	كليات/ حقائق كلية
Materialism	مادية
Metaphysics	ماورائيات/ غيبيات/ ميتافيزيقا

Parameters	متغيرات
Acculturation	مثاقفة/ غزو فكري/ غزو ثقافي
Idealism	مثالية
Taboo	محرَّم/ محظور
Informer	مخبر (شخص من أهل البلاد يزود الباحث الإثنوغرافي بالمعلومات عن المجتمع)
Flow Chart	مخطط بياني
Blueprint	مخطط تفصيلي
Behaviourism	مدرسة سلوكية
Cognitions	معارف
Mores	معايير اجتماعية
Cognitive	معرفي
Conceptual	مفهومي
Approach	مقاربة
Comparative	مقارن
Inherent	موروث/ متأصّل/ جِبِلّي
Objective	موضوعي
Kinship	نَسَب/ قرابة
System	نظام
World View	نظرة إلى العالم
Psychologism	نفسانية/ إغراق بالدراسة النفسية
Pattern	نمط

Model	نموذج
Microcosmic	نموذج أصغري
Reality	واقع

المراجع

Books

Adams, Robert McC. *The Evolution of Urban Society: Early Mesopotamia and Prehispanic Mexico.* New York; Chicago, IL: Aldine Pub. Co., 1966. (Lewis Henry Morgan Lectures, 1965)

Allport, Gordon W. [et al.]. *Handbook of Social Psychology.* Edited by Gardner Lindzey. ReadMA: Addison-Wesley, 1954. 2 vols.

Almond, Gabriel A. [and] James S. Coleman (eds.). *The Politics of the Developing Areas.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1960.

Ambedkar, B. R. *Thoughts on Linguistic States.* [Delhi: n. pb., 1955].

———. *Thoughts on Linguistic States; Leadership and Political Institutions in India.* Edited by Richard L. Park and Irene Tinker. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1959.

Anthropology Today: An Encyclopedic Inventory. Prepared under the Chairmanship of A. L. Kroeber. Chicago, IL: University of Chicago Press, [1953].

Apter, David E. *The Gold Coast in Transition.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1955.

———. *The Political Kingdom in Uganda; a Study in Bureaucratic Nationalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1961.

Aron, Raymond. *The Opium of the Intellectuals*. Translated by Terence Kilmartin. Garden City, NY: Doubleday, 1962.

Ashby, W. Ross. *Design for a Brain; the Origin of Adaptive Behavior*. 2nd ed. rev. New York: Wiley, 1960.

Ashford, D. *Political Change in Morocco*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1961. (Princeton Oriental Studies: Social Sciences; 3)

Barbour, Nevill (ed.). *A Survey of North West Africa (the Maghrib)*. London; New York: Oxford University Press, 1959.

The Basic Writings of Sigmund Freud. Translated and Edited, with an Introduction, by A. A. Brill. New York: Modern Library, 1938. (Modern Library of the World's Best Books)

Bateson, Gregory. *Naven, a Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View*. 2nd ed. Stanford, CA: Stanford University Press, 1958.

——— and Margaret Mead. *Balinese Character, a Photographic Analysis*. New York: New York Academy of Sciences, 1942. (Special Publications of the New York Academy of Sciences; vol. II)

Bell, Clive. *Art*. London: Chatto and Windus, 1914.

Bellah, Robert Neelly. *Tokugawa Religion; the Values of Pre-Industrial Japan*. Glencoe, Ill: Free Press, [1957].

Belo, J. *Bali: Rangda and Barong*. New York: J. J. Augustin, 1949.

———. *Bali: Temple Festival*. Locust Valley, NY: J.J. Augustin, [1953]. (American Ethnological Society, Monographs; 22)

———. *Trance in Bali*. Pref. by Margaret Mead. New York: Columbia University Press, 1960.

——— (ed.). *Traditional Balinese Culture; Essays*. New York: Columbia University Press, 1970.

Benda, Harry J. *The Crescent and the Rising Sun; Indonesian Islam under the Japanese Occupation, 1942-1945*. The Hague: W. van Hoeve, 1958.

Bendix, Reinhard. *Max Weber; an Intellectual Portrait*. Garden City, NY: Doubleday, 1960.

Berelson, Bernard R., Paul F. Lazarsfeld [and] William N. McPhee. *Voting; a Study of Opinion Formation in a Presidential Campaign*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1954.

Berlin, I. *Two Concepts of Liberty; an Inaugural Lecture Delivered before the University of Oxford, on 31 October 1958*. Oxford: Clarendon Press, 1958.

Black, M. *Models and Metaphors; Studies in Language and Philosophy*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1962.

Bloch, Marc. *Feudal Society*. Translated by L. A. Manyon. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1961. (Phoenix Books; P156-P157)

Boomkamp, J. Hooykaas-van Leeuwen. *Sprookjes en Verhalen van Bali*. The Hague: W. van Hoeve, 1956.

Brackman, A. C. *The Communist Collapse in Indonesia*. New York: Norton, 1969.

Braidwood, Robert J. and Gordon R. Willey (eds.). *Courses toward Urban Life*. New York: Current Anthropology for the Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, 1962. (Viking Fund Publications in Anthropology; no. 32)

Burckhardt, Jacob. *The Civilization of the Renaissance in Italy; an Essay*. Introd. by Hajo Holborn; [Translation by S. G. C. Middlemore]. New York: Modern Library, 1954. (Modern Library of the World's Best Books; 32)

Burke, Kenneth. *Counter-statement*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1957.

————. *The Philosophy of Literary Form; Studies in Symbolic Action*. [Baton Rouge, LA]: Louisiana State University Press, 1941.

———. ———. Rev. ed., Abridged by the Author. New York: Vintage Books, 1957. (Vintage Book; K-51)

Camus, Albert. *The Rebel; an Essay on Man in Revolt.* With a Foreword by Herbert Read, a rev. and Complete Translation of l'homme révolté by Anthony Bower. New York: Vintage Books, 1958.

Cassirer, Ernst. *Die Philosophie der symbolischen Formen.* Berlin: [n. pb.], 1923-1929. 3 vols.

———. *The Philosophy of Symbolic Forms.* Translated by Ralph Manheim; Pref. and Introd. by Charles W. Hendel. New Haven, CT: Yale University Press 1953-1957. 4 vols.

Coleman, James S. *Nigeria: Background to Nationalism.* Berkeley, CA: University of California Press, 1958.

———. *Nigeria; Report of the Commission Appointed to Enquire into the Fears of Minorities and the Means of Allaying Them.* London: HMSO, 1958.

Collected Papers of Sigmund Freud. London: Hogarth, 1946.

Coon, Carleton. *Caravan: The Story of the Middle East.* London: Cape, 1952.

Coulburn, R. (ed.). *Feudalism in History.* Foreword by A. L. Kroeber. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1956.

Covarrubias, Miguel. *The Island of Bali.* New York: Alfred A. Knopf, 1937.

Craik, K. J. W. *The Nature of Explanation.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1952.

Dahm, Bernhard. *Sukarno and the Struggle for Indonesian independence.* Translated from the German by Mary F. Somers Heidhues. Ithaca, [NY]: Cornell University Press, [1969].

Dart, Raymond A. and Dennis Craig. *Advenwith the Missing Link.* New York: Harper, 1959.

Deutsch, Karl W. *Nationalism and Social Communication; an Inquiry*

into the Foundations of Nationality. New York: Wiley, 1953

Dewey, John. *Art as Experience*. New York: Minton, Balch and Company. 1934.

———. *Intelligence in the Modern World*. Edited, and with Introd., by Joseph Ratner. New York: Modern Library, 1939. (Modern Library of the World's Best Books)

Du Bois, C. *Social Forces in Southeast Asia*. 2nd ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959. (Smith College Lectures; 1947)

Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of the Religious Life*. Glencoe, Ill.: Macmillan Company, 1947.

Eckstein, Harry. *Pressure Group Politics; the Case of the British Medical Association*. Stanford, CA: Stanford University Press, [1960].

Eisenstadt, S. N. *The Political Systems of Empires*. New York; London: Free Press of Glencoe, 1963.

Emerson, R. *From Empire to Nation; the Rise to Self-assertion of Asian and African Peoples*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960.

Evans-Pritchard, E. E. *The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan*. Oxford: Oxford University Press, 1948. (Frazer Lecture; 1948)

———. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. With a Foreword by C. G. Seligman. Oxford: Clarendon Press, 1937.

Feith, Herbert. *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*. New York: Cornell University Press, 1962.

———. *The Indonesian Elections of 1955*. Ithaca, NY: Modern Indonesia Project, Southeast Asia Program, Dept. of Far Eastern Studies, Cornell University, 1957. (Interim Reports Series, Modern Indonesia Project)

———. *The Wilopo Cabinet, 1952-1953: A Turning Point in Post-Revolutionary Indonesia*. Ithaca, NY: Modern Indonesia

Project, Southeast Asia Program, Dept. of Far Eastern Studies, Cornell University, 1958. (Monograph Series)

Firth, Raymond. *Elements of Social Organization.* London; New York: Watts, 1951. (Josiah Mason Lectures, 1947)

——— (ed.). *Man and Culture; an Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski.* London: Routledge and K. Paul, 1957.

Fischer, Louis. *The Story of Indonesia.* New York: Harper, [1959].

Fishman, Joshua A., Charles A. Ferguson [and] Jyotirindra Das Gupta (eds.). *Language Problems of Developing Nations.* New York: Wiley, [1968].

Fitz-Barnard, L. *Fighting Sports.* London: Odhams Press, Limited, 1921.

Ford, Clellan S. and Frank A. Beach. *Patterns of Sexual Behavior.* New York: Harper, 1951.

Fortes, M. (ed.). *Social Structure: Studies Presented to Radcliffe-Brown.* New York: Russell and Russell, 1963.

Fortune, R. F. *Manus Religion; an Ethnological Study of the Manus Natives of the Admiralty Islands.* Philadelphia, PA: American Philosophical Society, 1935.

Frye, N. *The Educated Imagination.* Bloomington, IN: Indiana University Press, 1964. (Midland Book; MB88)

Fuller, Lon L. *The Morality of Law.* New Haven, CT: Yale University Press, 1964. (Storrs Lectures on Jurisprudence; 1963)

Fulton, John Farquar. *The Physiology of the Nervous System.* 2nd ed., rev. and reset. London; New York: Oxford University Press, 1943. (Oxford Medical Publications, Physiology Series)

Gavan, James A. (ed.). *The Non-Human Primates and Human Evolution.* Detroit, MI: Wayne University Press, 1955.

Geertz, Clifford. *Islam Observed; Religious Development in Morocco and Indonesia.* New Haven, CT: Yale University

Press, 1968. (Terry Lectures; v. 37)

———. *The Religion of Java*. Glencoe, Ill: Free Press, 1960.

Ginsburg, N. and C. F. Roberts (Jr.). *Malaya*. Seattle: University of Washington, 1958.

Goffman, E. *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1961.

Goodman, N. *Languages of Art; an Approach to a Theory of Symbols*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1968.

Goris, Roelof. *Prasasti Bali*. Bandung: Masa Baru, 1954. 2 vols.

Granit, Ragnar. *Receptors and Sensory Perception; a Discussion of Aims, Means, and Results of Electrophysiological Research into the Process of Reception*. New Haven, CT: Yale University Press, 1955.

Gunawan, Basuki. *Kudetá, staatsgreep in Djakarta: De achtergronden van de 30 september-beweging in Indonesie*. Meppel: J. A. Boom, 1968. (Boom Paperback; 9)

Halloweel, A. Irving. *Culture and Experience*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1955. (Publications of the Philadelphia Anthropological Society; v. 4)

Hanna, Willard Anderson. *Bung Karno's Indonesia: A Collection of 25 Reports*. New York: American Universities Field Staff, 1961. (Reports Service, Southeast Asia Series; vol. 7, no. 16-40)

Harrison, Selig S. *India: The Most Dangerous Decades*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1960.

Hebb, D. O. *The Organization of Behavior; a Neuropsychological Theory*. New York: Wiley, 1949. (Wiley Book in Clinical Psychology)

Henle, Paul (ed.). *Language, Thought and Culture*. Ann Arbor, MI: University of Michigan, 1958.

Herskovits, Melville J. *Cultural Anthropology*. New York: Knopf, 1955.

Hertz, Frederick. *Nationality in History and Politics; a Psychology*

and Sociology of National Sentiment and Character. London; New York: K. Paul, Trench, Trubner and Co., Ltd., [1944]. (International Library of Sociology and Social Reconstruction)

Hinton, Harold C. [et al.]. *Major Governments of Asia*. Edited by G. McT. Kahin. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1958.

Hogg, James. *Psychology and the Visual Arts: Selected Readings*. Harmondsworth: Penguin, 1969. (Penguin Modern Psychology Readings)

Holt, Claire (ed.). *Culture and Politics in Indonesia*. With the Assistance of Benedict R. O'G. Anderson and James Siegel. Ithaca [NY]: Cornell University Press, [1972].

Hooton, Earnest Albert. *Up from the Ape*. Rev. ed. New York: Macmillan Company, 1949.

Hooykaas, C. *Agama tirtha; Five Studies in Hindu-Balinese Religion*. Amsterdam: Noord-Hollandsche Uitg. Mij., 1964.

———. *The Lay of the Jaya Prana*. London: [n. pb.], 1958.

Hughes, John. *The End of Sukarno: A Coup that Misfired: A Purge that Ran Wild*. London: Angus and Robertson, 1968.

————. *Indonesian Upheaval*. New York: D. McKay Co., 1967.

Hull, Clark L. *Principles of Behavior: An Introduction to Behavior Theory*. New York: D. Appleton-Century Company, Incorporated, 1943. (Century Psychology Series)

Huntington, Samuel P. *Political Order in Changing Societies*. New Haven, CT: Yale University Press, 1968.

Hyman, Stanley Edgar. *The Armed Vision; a Study in the Methods of Modern Literary Criticism*. New York: A.A. Knopf, 1948.

An Introduction to Contemporary Civilization in the West, a Source Book. Prepared by the Contemporary Civilization Staff of Columbia College, Columbia University. New York: Columbia University Press, 1946. 2 vols.

James, William. *The Principles of Psychology*. New York: H. Holt

and Company, 1904. 2 vols. (American Science Series-Advanced Course)

Jay, Robert R. *Religion and Politics in Rural Central Java*. New Haven, CT: Yale University, Southeast Asia Studies, 1963. (Cultural Report Series, Yale University, Southeast Asia Studies; no. 12)

Johnson, Samuel. *Johnson on Shakespeare*. Edited by Arthur Sherbo. London: Methuen, 1931.

Jones, Howard P. *Indonesia: The Possible Dream*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1971. (Hoover Institution Publications; 102)

Jouvenel, Bertrand de. *On Power: Its Nature and the History of its Growth*. Pref. by D. W. Brogan; Translated by J. F. Huntington. Boston, MA: Beacon Press, 1962.

Juynboll, H. H. *Oudjavaansch-Nederlandsche Woordenlijst*. Leiden: E. J. Brill, 1923.

Kahin, George McTurnan. *Nationalism and Revolution in Indonesia*. Ithaca, NY: Cornell University Press, [1952].

——— (ed.). *Government and Politics of Southeast Asia*. Ithaca, NY: [n. pb.], 1959.

Kluckhohn, Clyde. *Culture and Behavior; Collected Essays*. Edited by Richard Kluckhohn. [New York]: Free Press of Glencoe, [1962].

———. *Navaho Witchcraft*. Cambridge, MA: The Museum, 1944. (Peabody Museum Papers; no. 22)

——— and Dorothea Leighton. *The Navaho*. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: G. Cumberlege, Oxford University Press, 1946

——— and H. Murray (eds.). *Personality in Nature, Society and Culture*. New York: A. A. Knopf, 1948.

Koch, D. M. G. *Om de vrijheid; de nationalistische beweging in Indonesie*. Djakarta: Jajasan Pembangunan, 1950.

Koch, Sigmund (ed.). *Psychology: A Study of a Science.* New York: McGraw-Hill, 1959.

Koentjaraningrat, R. M. *Villages in Indonesia.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1967.

Korn, Victor E. *De Dorpsrepubliek tnganan Pagringsingan.* Santpoort, Netherlands: C.A. Mees, 1933. (Uitgaven van de Kirtya Liefrinck v.d. Tuuk)

———. *Het adatrecht van Bali.* The Hague: G. Naeff, 1932.

Kroeber, A. L. *Anthropology: Race, Language, Culture, Psychology, Pre-history.* New York: Harcourt, Brace, 1948.

[La Barre, Weston. *The Human Animal.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1954].

La Couture, Jean and Simone La Couture. *Le Maroc à l' épreuve.* Paris: Seuil, 1958.

Langer, S. *Feeling and Form, a Theory of Art.* New York: Scribner, 1953.

———. *Philosophical Sketches.* Baltimore, MD: Johns Hopkins Press, 1962.

———. *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art,* 4th ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960.

———. *Reflections on Art.* New York: Arno Press, 1961.

Laqueur, Walter Z. (ed.). *The Middle East in Transition: Studies in Contemporary History.* New York; London Routledge and Paul, 1958.

Lasswell, Harold D. Nathan Leites and associates. *Language of Politics; Studies in Quantitative Semantics.* New York: G. W. Stewart, [1949]. (Library of Policy Sciences)

Leach, E. R. *Political Systems of Highland Burma; a Study of Kachin Social Structure.* With a Foreword by Raymond Firth. Cambridge, MA; London: London School of Economics and Polticial Science, 1954.

Leites, Nathan. *The Rules of the Game in Paris.* Translated by

Derek Coltman; With a Foreword by Raymond Aron. Chicago, IL: University of Chicago Press, [1969]

———. *A Study of Bolshevism*. Glencoe, Ill.: Free Press, [1953].

Levenson, J. R. *Modern China and Its Confucian Past*. Garden City: Doubleday, 1964. (Anchor Book; A 391)

Lévi-Strauss, Claude. *La Pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.

———. *The Savage Mind*. [Translated from the French]. London: Weidenfeld and Nicolson, 1966. (Nature of Human Society Series)

———. *Structural Anthropology*. Translated from the French by Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf. New York: Basic Books, 1963.

———. *Totemism*. Translated from the French by Rodney Needham. Boston, MA: Beacon Press, 1963. (Beacon Paperback)

———. *Le Totémisme aujourd'hui*. Paris: Presses universitaires de France, 1962. (Mythes et religions; 42)

———. *Tristes tropiques*. Paris: Plon, [1955]. (Terre humaine)

———. ———. Translated by John Russell. New York: Criterion Books, [1961].

Lévy-Bruhl, Lucien. *How Natives Think*. New York: G. Allen and Unwin Ltd., 1926.

———. *Primitive Mentality*. Authorized Translation by Lilian A. Clare. London: George Allen and Unwin Ltd.; New York: Macmillan Company, 1923.

Lewis, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey*. London; New York: Oxford University Press, 1961.

Liddle, R. William. *Ethnicity, Party, and National Integration; an Indonesian Case Study*. New Haven, CT: Yale University Press, 1970. (Yale Southeast Asia Studies; 7)

Lienhardt, R. G. *Divinity and Experience; the Religion of the Dinka*. Oxford: Clarendon Press, 1961.

Lorenz, Konrad. *King Solomon's Ring*. Translation from the German by Marjorie Kerr Wilson. London; New York: Crowell, 1952

Lovejoy, A. O. *Essays in the History of Ideas*. New York: Johns Hopkins Press, 1960.

Lowell, Robert. *For the Union Dead*. New York: Farrar, Straus, and Giroux, 1964.

Lowie, Robert H. *Primitive Religion*. New York: Boni and Liveright, 1924.

Malinowski, Bronislaw. *Magic, Science and Religion, and Other Essays*. Selected and with an Introd. by Robert Redfield. Boston, MA: Beacon Press, 1948.

Mandlebaum, David G. (ed.). *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture, and Personality*. Berkeley, CA; Los Angeles: University of California Press, 1949.

Mannheim, Karl. *Essays on Sociology and Social Psychology*. London: Routledge and Paul, [1953]. (International Library of Sociology and Social Reconstruction)

———. *Ideology and Utopia; an Introduction to the Sociology of Knowledge*. Harvest ed. New York: [n. pb., n. d].

McVey, Ruth (ed.). *Indonesia*. New Haven, CT: Yale University Press, 1963.

Meggers, B. J. (ed.). *Evolution and Anthropology: A Centennial Appraisal*. Washington, DC: Anthropological Society of Washington, 1959.

Merleau-Ponty, Maurice. *The Primacy of Perception, and Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History, and Politics*. Edited, with an Introd. by James M. Edie. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1964. (Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy)

Merton, Robert K. *Social Theory and Social Structure; Toward the Codification of Theory and Research*. GlenIll.: Free Press, 1949.

Miller, G. A., E. H. Galanter, and K. H. Pribram. *Plans and the Structure of Behavior*. New York: Holt, 1960.

Mills, C. Wright. *The Causes of World War Three*. New York: Simon and Schuster, 1958.

————. *The New Men of Power, America's Labor Leaders*. New York: Harcourt, Brace, [1948].

Morris, C. W. *Signs, Language and Behavior*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, Inc., 1944.

Nadel, S. F. *The Theory of Social Structure; with a Memoir by Meyer Fortes*. Glencoe, III.: Free Press, 1957.

Northrop, F. S. C. (ed.). *Ideological Differences and World Order*. New Haven, CT: Yale University Press, 1949. (Studies in the Philosophy and Science of the World's Cultures)

Organization and Pathology of Thought; Selected Sources. Trans. and ed. by David Rappaport. New York: Columbia University Press, 1951. (Austen Riggs Foundation Monograph; no. 1)

Parsons, Talcott. *The Social System*. Glencoe, Ill.: Free Press, 1951.

————. *The Structure of Social Action; a Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*. 2nd ed. Glencoe, Ill: Free Press, 1949.

———— and Edward A. Shils. *Toward a General Theory of Action*. Edited by Edward C. Tolman [et al.]. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1951.

Peirce, C. S. *Collected Papers*. Edited by C. Hartshorne and P. Weiss. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-1958. 8 vols.

Piers, Gerhart and Milton B. Singer. *Shame and Guilt; a Psychoanalytic and a Cultural Study*. Foreword by Roy R. Grinker. Springfield, Ill.: Thomas, 1953. (American Lecture Series, Publication; no. 171. American Lectures in Psychiatry)

Pigeaud, Th. *Javaans-nederlands handwoordenboek*. Groningen,

Batavia, Bij J. B. Wolters' uitgevers-maatschappij n.v., 1938.

Pluvier, J. M. *Overzicht van de ontwikkeling der nationalistische beweging in Indonesië in de jaren 1930 dtot 1942*. The Hague: W. van Hoeve, 1953.

Polanyi, Karl, Conrad M. Arensberg and Harry W. Pearson (eds.). *Trade and Market in the Early Empires; Economies in History and Theory*. Glencoe, Ill.: Free Press, [1957].

Prapanpca, Rakawi (Majapahit). *Java in the 14th Century: A Study in Cultural History*. Translated by Th. G. Piegeaud. The Hague: M. Nijhoff, 1960-1963. 5 vols.

Vol. 3: *Translations*.

Pringgodigdo, A. K. *Sedjarah Pergerakan Rakjat Indonesia*. Djakarta: Pustaka Rakjat, 1950.

Radcliffe-Brown, A. R. *Structure and Function in Primitive Society*. With a Foreword by E. E. Evans-Pritchard and Fred Ėggan. Glencoe, Ill.: Cohen and West, 1952.

Radin, Paul. *Primitive Man as Philosopher*. With a Foreword by John Dewey. New York: Dover Publications, 1957.

Redfield, Robert. *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1941.

————. *The Primitive World and Its Transformations*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1953.

Reichard, G. *Navaho Religion, a Study of Symbolism*. New York: Pantheon Books, 1950. 2 vols.

Report of the States Reorganization Commission. New Delhi: [n. pb], 1955.

Ricœur, Paul. *Freud and Philosophy; an Essay on Interpretation*. Translated by Denis Savage. New Haven, CT: Yale University Press, 1970. (Terry Lectures)

Roe, Anne and George Gaylord Simpson (eds.). *Behavior and Evolution*. New Haven, CT: Yale University Press, 1958.

Rondot, Pierre. *Les Institutions politiques du Liban; des commu-*

nautés traditionnelles à l'état moderne. Paris: Institut d'études de l'Orient contemporain, 1957. (Publications de l'Institut d'études de l'Orient contemporain; t. 1)

Ruport, Arch. *The Art of Cockfighting*. New York: Devin-Adair, 1949.

Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind*. New York; London: Hutchinson's University Library, 1949. (Senior Series)

Schutz, Alfred. *Collected Papers*. Edited and Introduced by Maurice Natanson; with a pref. by H. L. van Breda. The Hague: M. Nijhoff, 1962-1966. 3 vols.

Vol. 1: *The Problem of Social Reality*.

Scott, George R. *History of Cockfighting*. London: C. Skilton, 1957.

Shaplen, Robert. *Time out of Hand; Revolution and Reaction in Southeast Asia*. New York: Harper and Row, 1969.

Sherrington, C. *Man on His Nature*. 2nd ed. New York: Doubleday, 1953. (Doubleday Anchor Books; A15)

Shils, Edward A. *The Intellectual between Tradition and Modernity: The Indian Situation*. The Hague: Mouton, 1961. (Comparative Studies in Society and History, Supplement 1)

———. *The Torment of Secrecy; the Background and Consequences of American Security Policies*. Melbourne: W. Heinemann, [1956]. (Heinemann Books on Sociology)

Siegel, B. J. (ed.). *Biennial Review of Anthropology*. Stanford, CA: Annual Reviews Inc., 1972.

Sills, David L. (ed.). *International Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: Macmillan, 1968.

Singer, M. (ed.). *Traditional India: Structure and Change*. Philadelphia, PA: American Folklore Society, 1958. (American Folklore Society, Bibliographical and Special Series; v. 10)

Sjahrir, Sutan. *Out of Exile*. Tr., with an Introd., by Charles Wolf, Jr. New York: J. Day Co., 1949. (Asia Book)

Smith, C. W. and Andrew M. Dale. *The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia*. London: Macmillan, 1920.

Smith, W. Robertson. *Lectures on the Religion of the Semites, First Series, The Fundamental Institutions*. Edinburgh: A. and C. Black, 1894.

Smythe, Hugh H. and Mabel M. Smythe. *The New Nigerian Elite*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1960.

Soekarno. *Dibawah Bendera Revolusi*. Edited by K. Goenadi and H. M. Nasution. Djakarta: Panitya Penerbit Dibawah Bendera Revolusi, 1959.

Solomon, H. [et al.] (eds.). *The Brain and Human Behavior*. Baltimore, MD: Williams and Wilkins, 1958.

Sorokin, Pitirim A. *Social and Cultural Dynamics*. New York; Cincinnati: American Book Company, [1937-1941]. 4 vols. (American Sociology Series)

Southali, A. *Alur Society*. Cambridge, [UK]: W. Heffer, 1954.

Stark, Werner. *The Sociology of Knowledge; an Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas*. Glencoe, Ill.; London: Free Press, [1958].

Stevens, Wallace. *The Collected Poems of Wallace Stevens*. London: Faber and Faber, 1947.

Sutton, Francis X. [et al.]. *The American Business Creed*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1956.

Swellengrebel, J. L. [et al.]. *Bali: Studies in Life, Thought and Ritual*. The Hague; Bandung: Van Hoeve, 1960.

Tax, Sol (ed.). *Evolution after Darwin*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1960. 3 vols.

Vol. 2: *The Evolution of Man*.

Tentang Dasar Negara Republik Indonesia Dalam Konstituane. [Djakarta: n. pb.,1958]. 3 vols.

Tinker, Hugh. *The Union of Burma, a Study of the First Years of Independence*. London; New York: Oxford University Press, 1957.

Toulmin, Stephen, Ronald W. Hepburn [and] Alasdair MacIntyre.

Metaphysical Beliefs; Three Essays. [Edited by Alasdair MacIntyre]. London: SCM Press, 1957. (Library of Philosophy and Theology)

———. *Horizons of Anthropology.* Chicago, IL: Aldine Pub. Co., 1964.

Tylor, E. B. *Primitive Culture.* London: John Murray, 1871.

Utrecht, E. *Indonesie's Nieuwe Orde: Ontbinding en Herkolonisatie.* Amsterdam: Van Gennep, 1970. (Kritiese biblioteek)

Weber, Max. *Ancient Judaism.* Translated and Edited by Hans H. Gerth and Don Martindale. Glencoe, Ill: Free Press, 1952.

———. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.* Translated by Talcott Parsons; with a Foreword by R. H. Tawney. New York: Scribner, [1958].

————. *The Religion of China: Confucianism and Taoism.* Translated and Edited by Hans H. Gerth. Glencoe, Ill.: Free Press, 1951.

————. *The Religion of India; the Sociology of Hinduism and Buddhism.* Translated and Edited by Hans H. Gerth and Don Martindale. Glencoe, Ill: Free Press, 1958.

————. *The Sociology of Religion.* Translated by Ephraim Fischoff; Introd. by Talcott Parsons. Boston, MA: Beacon Press, 1963.

————. *Wirtschaft und Gesellschaft: Die Wirtschaft und die Gesellschaftlichen Ordnungen und Machte: Nachlass.* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1925.

Waterbury, John. *The Commander of the Faithful: The Moroccan Political Elite - a Study in Segmented Politics.* London: Weidenfeld and Nicolson, 1970. (Nature of Human Society Series)

Weiner, M. *Party Politics in India; the Development of a Multi-party System.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957.

Wellek, René and Austin Warren. *Theory of Literature.* 2nd ed.

New York: Harcourt, Brace, [1958]. (Harvest Book; 22)

Wertheim, W. F. *Indonesian Society in Transition, a Study of Social Change*. The Hague: W. van Hoeve, 1956.

White, Leslie A. *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization*. New York: Farrar, Straus, 1949.

White, Winston. *Beyond Conformity*. [New York]: Free Press of Glencoe, [1961].

Whyte, William Foote. *Street Corner Society; the Social Structure of an Italian Slum*. Enl. 2nd ed. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1955.

Wittfogel, Karl A. *Oriental Despotism; a Comparative Study of Total Power*. New Haven, CT: Yale University Press, 1957.

Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations*. Translated by G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1953.

Wollheim, R. *Art and Its Objects, an Introduction to Aesthetics*. New York: Harper and Row, 1968.

Ziadeh, Nicola A. *Syria and Lebanon*. London: F. A. Praeger, 1957. (Nations of the Modern World)

Zoete, Beryl de and Walter Spies. *Dance and Drama in Bali*. With a Preface by Arthur Waley. London: Faber and Faber Limited, 1938.

Periodicals

Allport, G. W. «Scientific Models and Human Morals.» *Psychological Review*: vol. 54, 1947.

Bateson, G. «An Old Temple and a New Myth.» *Djawa* (Jogjakarta): vol. 17, 1937.

Beach, F. A. «The De-scent of Instinct.» *Psychological Review*: vol. 62, [1955].

———. «Evolutionary Changes in the Physiological Control of Mating Behavior in Mammals.» *Psychological Review*: vol. 54, 1947.

Bigelow, L. «The 1960 Elections in Burma.» *Far Eastern Survey*: vol. 29, 1960.

Bruner, J. S. and L. Postman. «Emotional Selectivity in Perception and Reaction.» *J. Personality*: vol. 16, 1947.

Codere, H. «The Amiable Side of Kwakiutl Life.» *American Anthropologist*: vol. 58, 1956.

Crowley, J. «Japanese Army Factionalism in the Early 1930's.» *Journal of Asian Studies*: vol. 21, 1958.

Deutsch, J. A. «A New Type of Behavior Theory.» *British Journal of Psychology*: vol. 44, 1953.

Dewey, J. «The Need for a Social Psychology.» *Psychological Review*: vol. 24, 1917.

Ede, Lisa. «Clifford Geertz on Writing and Rhetoric.» *JAC*: vol. 12, no. 1, Fall 1991.

Fairbairn, G. «Some Minority Problems in Burma.» *Pacific Affairs*: vol. 30, 1957.

Fallers, L. A. «Ideology and Culture in Uganda Nationalism.» *American Anthropologist*: vol. 63, 1961.

Fernandez, J. W. «Symbolic Consensus in a Fang Reformative Cult.» *American Anthropologist:* vol. 67, 1965.

Fortes, M. «The Structure of Unilineal Descent Groups.» *American Anthropologist*: vol. 55, 1953.

Freedman, M. «The Growth of a Plural Society in Malaya.» *Pacific Affairs*: vol. 33, 1960.

Galanter, E. and M. Gerstenhaber. «On Thought: The Extrinsic Theory.» *Psychological Review*: vol. 63, 1956.

Geertz, C. «Are the Javanese Mad?,» and Luethy's «Reply.» *Encounter*: vol. 26, August 1966.

———. «Form and Variation in Balinese Village Structure.» *American Anthropologist*: vol. 61, 1959.

———. «Myrdal's Mythology.» *Encounter*: June 1969.

———. «Religious Change and Social Order in Soeharto's Indonesia.» *Asia*: vol. 27, Autumn 1972.

———. «Tihingan: A Balinese Village.» *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde*: vol. 120, 1964.

Geertz, H. and C. Geertz. «Teknonymy in Bali: Parenthood, Age-Grading, and Genealogical Amnesia.» *Journal of the Royal Anthropological Institute*: vol. 94, part 2, 1964.

Goody, J. «Religion and Ritual: The Definition Problem.» *British Journal of Psychology*: vol. 12, 1961.

Green, A. L. «The Ideology of Anti-Fluoridation Leaders.» *Journal of Social Issues*: vol. 17, 1961.

Harrison, S. «The Challenge to Indian Nationalism.» *Foreign Affairs*: vol. 34, April 1956.

Hartmann, H., E. Kris and R. Lowenstein. «Comments on the Forof Psychic Structure.» *Psychoanalytic Study of the Child*: vol. 2, 1946.

Hebb, D. O. «Emotion in Man and Animal: An Analysis of the Intuitive Process of Recognition.» *Psychological Review*: vol. 53, 1946.

Heine-Geldern, R. «Conceptions of State and Kinship in Southeast Asia.» *Far Eastern Quarterly*: vol. 2, 1942.

Hirschman, A. «Underdevelopment Obstacles to the Perception of Change, and Leadership.» *Daedalus*: vol. 97, 1968.

Horowitz, N. H. «The Gene.» *Scientific American*: February 1956.

Howells, W. W. «Concluding Remarks of the Chairman.» *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology*: vol. 15, 1950.

Huntington, Samuel P. «The Political Modernization of Traditional Monarchies.» *Daedalus*: vol. 95, 1966.

Janowitz, M. «Anthropology and the Social Sciences.» *Current Anthropology*: vol. 4, 1963.

Lashley, K. S. «Persistent Problems in the Evolution of Mind.» *Quarterly Review*: vol. 24, 1949.

Lev, D. S. «Indonesia 1965: The Year of the Coup.» *Asian Survey*: vol. 6, no. 2, 1966.

Lewis, W. «Feuding and Social Change in Morocco.» *Journal of Conflict Resolution*: vol. 5, 1961.

———. «Rural Administration in Morocco.» *Middle East Journal*: vol. 14, 1960.

[Li An-che]. «Zufii: Some Observations and Queries.» *American Anthropologist*: vol. 39, 1937.

Luethy, H. «Indonesia Confronted.» *Encounter*: vol. 25, 1965, vol. 26, 1966.

Montagu, M. F. A. «A Consideration of the Concept of Race.» *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology*: vol. 15, 1950.

Parmer, J. N. «Malaya's First Year of Independence.» *Far Eastern Survey*: vol. 27, 1958.

Parsons, Talcott. «The Distribution of Power in American Society.» *World Politics*: vol. 10, 1957.

Pauker, G. «The Role of Political Organization in Indonesia.» *Far Eastern Survey*: vol. 27, 1958.

Percy, W. «Metaphor as Mistake.» *Sewanee Review*: vol. 66, 1958.

———. «Symbol, Consciousmess and Intersubgectivity.» *Journal of Philosophy:* vol. 15, 1985.

———. «The Symbolic Structure of Interpersonal Process.» *Psychiatry*: vol. 24, 1961.

Rangenekar, D. K. «The Nationalist Revolution in Ceylon.» *Pacific Affairs*: vol. 33, 1960.

Rey, L. «Dossier on the Indonesian Drama.» *New Left Review*: 1966.

Schneider, D. and G. Homans. «Kinship Terminology and the American Kinship System.» *American Anthropologist*: vol. 57, 1955.

Schumpeter, J. «Science and Ideology.» *American Economic Review*: vol. 39, 1949.

Shils, E. «Ideology and Civility: On the Politics of the Intellectual.» *Sewanee Review*: vol. 66, 1958.

———. «Political Development in the New States.» *Comparative Studies in Society and History*: vol. 2, 1960.

———. «Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties.» *British Journal of Sociology*: vol. 8, 1957.

Silverstein, J. «Politics in the Shan State: The Question of the Secession from the Union of Burma.» *Journal of Asian Studies*: vol. 18, 1958.

Simpson, G. «Some Principles of Historical Biology Bearing on Human Organisms.» *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology*: vol. 15, 1950.

Singer, M. «The Cultural Pattern of Indian Civilization.» *Far Eastern Quaterly*: vol. 15, 1955.

Smith, T. E. «The Malayan Elections of 1959.» *Pacific Affairs*: vol. 33, 1960.

Solomon, P. [et al.]. «Sensory Deprivation: A Review.» *American Journal of Psychiatry*: vol. 114, 1957.

Steinberg, L. «The Eye Is Part of the Mind.» *Partisan Review*: vol. 70, 1953.

Sutton, F. X. «Representation and the Nature of Political Systems.» *Comparative Studies in Society and History*: vol. 2, 1959.

Van der Kroef, J. M. «Interpretations of the 1965 Indonesian Coup: A Review of the Literature.» *Pacific Affairs*: vol. 43, no. 4, 1970-1971.

Von Frisch, K. «Dialects in the Language of the Bees.» *Scientific American*: August 1962.

Wallerstein, I. «Ethnicity and National Integration in West Africa.» *Cahiers d'études africaines*: vol. 3, 1960.

Wertheim, W. F. «Indonesia Before and After the Untung Coup.» *Pacific Affairs*: vol. 39, 1966.

Wriggins, Howard. «Ceylon's Time of Troubles, 1956-8.» *Far Eastern Survey*: vol. 28, 1959.

Ziadeh, Nicola A. «The Lebanese Elections, 1960.» *Middle East Journal*: vol. 14, 1960.

Conferences

Brain Mechanisms and Consciousness; a Symposium. Consulting Editors, Edgar D. Adrian [et al.]. Oxford Blackwell Scientific Publications, 1954.

Cerebral Mechanisms in Behavior; the Hixon Symposium. Edited by L. A. Jeffress. New York: Wiley, 1951.

Discussions on Child Development; a Consideration of the Biological, Psychological, and Cultural Approaches to the Understanding of Human Development and Behavior. Edited by J. M. Tanner and Bärbel Inhelder. New York: International Universities Press, [1971].

The Evolution of Man's Capacity for Culture. Six Essays by J. N. Spuhler [et al.] and a Summary by Leslie A. White; Arranged by J. N. Spuhler. Detroi, MI: Wayne State University Press, 1959.

Local, Ethnic, and National Loyalties in Village Indonesia: A Symposium. Edited by G. William Skinner, New Haven, CT: Yale University, Southeast Asia Studies, 1959. (Cultural Report Series, Yale University, Southeast Asia Studies; [8])

Taxonomy and Phylogeny of Old World Primates with References to the Origin of Man; Proceedings of a Round Table Held in Turin, Italy on 3rd-6th June 1967 at the Institute of Anthropology and Centre of Primatology, University of Turin (Italy). Organized by Brunetto Chiarelli. Turin: Casa editrice libraria Rosenberg and Sellier, 1968.

Transactions of the Fourth World Congress of Sociology, Milan and Stressa, 1959. London: International Sociological Association, 1959.

Thesis

Ayoub, V. «Political Structure of a Middle East Community: A Druze Village in Mount Lebanon.» (Ph. D. Thesis, Harvard University, 1955).

Wallerstein, I. «The Emergence of Two West African Nations: Ghana and the Ivory Coast.» (Ph. D. Thesis, Columbia University, 1959).

الفهرس

ـ ث ـ

- س -

ـ غ ـ

ـ ف ـ

ـ ن ـ

ـ هـ ـ

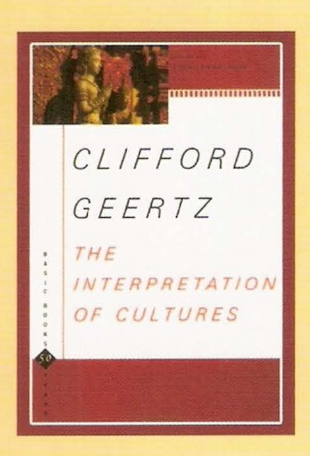
- و -

- ي -

تأويل الثقافات

يتجاوز المؤلّف في هذا الكتاب الشهير الحدودَ التقليديّة للأنثروبولوجيا الثقافيّة، ويطور مفهوماً مهماً جديداً للتراث. ولقد أسهم عمله الإبداعي هذا إسهاماً كبيراً في مساعدة جيلٍ كامل من الأنثروبولوجيين على إعادة تعريف حقل اختصاصهم هذا وتحديد أهدافه العليا.

يوفرّ هذا الكتاب فرصةً ثمينة للتعرّف على أحد كبار أساتذة الأنثروبولوجيا المعاصرين، وللتأكد من أن مقاربة التراث التي اقترحها، قبل أكثر من ثلاثين سنة، مازالت ذات أهمية مركزية بالنسبة إلى الفكر الحديث في ما يخص الملاحظة والتجربة.



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

• **كليفورد غيرتز**: أستاذ العلوم الاجتماعيّة في معهد الدراسات المتقدمة، في برنستون/ نيوجرسي. من مؤلفاته:

The Religion of Java (1976), *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics* (2000).

• **محمد بدوي**: أستاذ اللغة الإنجليزية وآدابها في الجامعة اللبنانية. من ترجماته: **عنف اللغة** لجان جاك لوسركل.



المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 25 دولاراً
أو ما يعادلها


ISBN 978-9953-0-1648-1